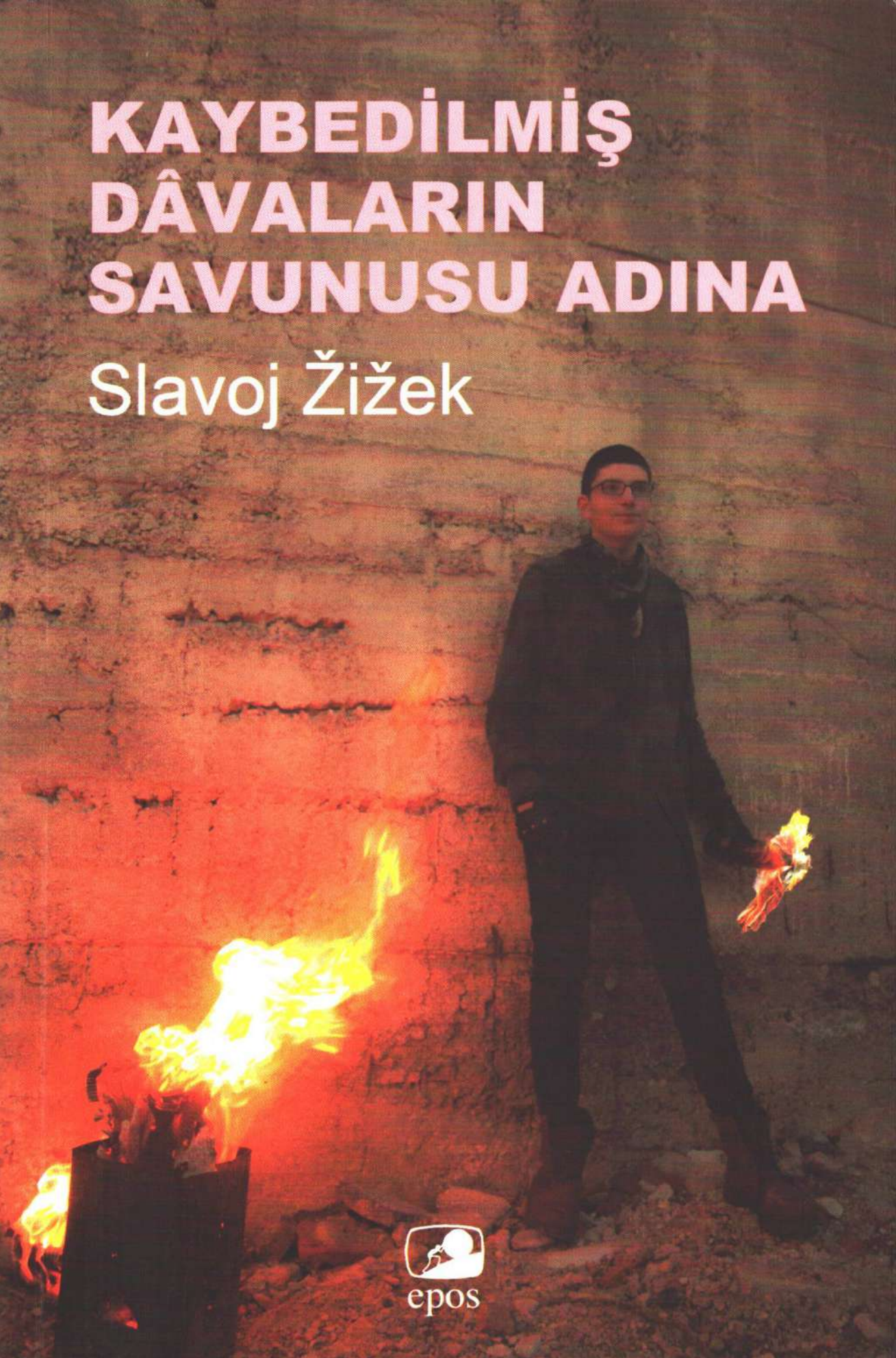
KAYBEDİLMİŞ DÂVALARIN SAVUNUSU ADINA

Slavoj Žižek



epos

KAYBEDİLMİŞ DÂVALARIN SAVUNUSU ADINA

• Slavoj Žižek

epos

Slavoj Žižek (1949– Lyublyana/Slovenya); Lyublyana Üniversitesi Sosyoloji Enstitüsü'nde araştırmacı, Avrupa Lisansüstü Okulu'nda profesör, Londra Üniversitesi Birkbeck Beşeri Bilimler Enstitüsü'nde uluslararası yöneticidir.

Doktorasını Alman tarih felsefesi üzerine yapmıştır. Psikanaliz, Lacan düşüncesi, popüler kültür–politika, felsefe–politika–güncel politika ve düşünürler arası etkilenimleri konu alan analitik çalışmalarıyla tanınmaktadır.

70'lerde Paris'e giderek Jacques Alain-Miller ile psikanaliz alanında çalıştı. 1979'dan itibaren öğretim üyesi olduğu Lyublyana Üniversitesi Sosyoloji ve Felsefe Enstitüsü'ndeki çalışmaları dışında Almanya Essen'de Kulturwissenschaftliches Enstitüsü'nde de çalışmalar yapmaktadır. 1980'lerde kendisi gibi Lacancı psikanaliz konusunda çalışan Mladen Dolar, Alenka Zupancic ve Renata Salecl gibi isimlerle oluşturduğu Lyublyana Okulu, Avrupa'nın entelektüel çevrelerinde etkili olmaya başladı. Yugoslavya'nın parçalanması ve Slovenya'nın kuruluşunun ardından 1990 yılında Slovenya Cumhurbaşkanlığı konseyine de aday olmuştur. Öğretim üyesi olduğu Üniversite'nin adıyla anılan ve düşünsel bir çekirdek özelliği de taşıyan "Lyublyana Okulu", yeni Slovenya'nın kuruluşu sürecine fiilen katılmıştır.

Avrupa ve Amerika'nın çeşitli üniversitelerinde de dersler ve konferanslar vermektedir.

Gıdıklanan Özne: Politik Ontolojinin Yok Merkezi (2003) ve *Biri Totalitarizm mi Dedi?: Bir Nosyonun (kötüye) Kullanımına Beş Müdahale* (2006) adlı kitaplarını yayımladığımız Žižek'in Türkçeye çevrilen kitaplarından bazıları aşağıdadır: *Gülünç Yücenin Sanatı: David Lynch'in Kayıp Otobanı Üzerine* (OM Yay.–2001), *İdeolojinin Yüce Nesnesi* (Metis Yay. –2002), *Kırılgan Temas*, (Metis Yay. –2002), *Yamuk Bakmak*, (Metis Yay. –2004), *Ödünç Alınan Irak Çaydanlığı* (Encore Yay. –2004), Lenin Üzerine, (Metis Yay. –2004), *Paralaks* (Encore Yay. –2007), *Önce Trajedi Sonra Komedi* (Encore Yay. –2009), *Ahir Zamanlarda Yaşarken*, (Metis Yay. –2010), *Komünizm Fikri* (Metis Yay. –2012), *Hiçten Az*, Encore Yay. –2016.;

EPOS YAYINLARI – 105
bilim-felsefe-politika – 46

Slavoj Žižek
KAYBEDİLMİŞ DÂVALARIN SAVUNUSU ADINA

İngilizceden Çeviren:
Cenk Özdağ

Yayıma Hazırlayan:
M. Serdar Kayaoğlu

Kitabın Orijinal Adı:
In Defense of Lost Causes

© Slavoj Žižek, 2008
© Verso, 2008
© Epos Yayınları, 2009

Düzelti:
Bayram Dalyan

Kapak Tasarımı: epos
uygulama: Karizma

Kapak Fotoğrafı
Mürsel Feyzullahoğlu
"ateş ve barut"

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık:
epos, Volkan Öztürk

Baskı ve Cilt:
Sözkesen Matbaası (0.312) 395 21 10
İvedik OSB 1518. Sk. Mat-Sit İş Merkezi No: 2/40
Yenimahalle, Ankara

Birinci Basım: Ankara, Nisan 2017

ISBN: 978-605-4822-15-7
Sertifika no: 16468

EPOS YAYINLARI
GMK Bulvarı 60/20 (06570) Maltepe-Ankara
Tel.Fax: (0.312) 232 14 70 - 229 98 21
eposkitap@eposyayinlari.com.tr
www.eposyayinlari.com
www.eposyayinlari.com.tr

Slavoj Žižek

KAYBEDİLMİŞ DÂVALARIN SAVUNUSU ADINA

İngilizceden Çeviren:
Cenk Özdağ

epos

Bir seferinde Alain Badiou da konuşmacı olduğum salondaki dinleyiciler arasındaydı, birdenbire cep telefonu çaldı (üstüne üstlük telefon da benimdi, ödünç vermiştim ona). Telefonu kapatmak yerine sözümü kibarca kesti ve arayan kişiyi daha net duyabilmek için daha alçak sesle konuşup konuşamayacağımı sordu... Eğer bu yaptığı gerçek arkadaşlığa sığan bir davranışsa, o zaman ben arkadaşlığın ne olduğunu bilmiyorum. Dolayısıyla bu kitap Alain Badiou'ya ithaf edilmiştir.

İçindekiler

Giriş: Dâva konuştu ve Roma son buldu 9

KISIM I Şeylerin Mevkii

1 Atonal Dünyada Mutluluk ve İşkence 21

İnsanca, Pek İnsanca – Âdap Perdesi – Armağan ve mübadele – Ulysses'in Reel Siyaseti – Atonal Dünya – Serbsky Enstitüsü, Malibu – Bir Semptom olarak Polonya – İşkence Yaptığın için Mutlu musun?

2 İdeolojinin Aile Miti 74

"Kapitalist Gerçekçilik" –Hollywood'da çiftin üretimi – ... ve çıkış – Gerçek Hollywood Solu –Frankenstein'da Tarih ve Aile – Adresine ulaşmış bir mektup

3 Radikal Entelektüeller ya da 1933'te Heidegger neden (yanlış yönde de olsa) doğru adım attı 127

Ağacı ormanda saklamak – Nietzsche'nin Evcilleştirilmesi – Michel Foucault ve İran olayı – Heidegger'deki Sorun – Ontolojik farklılık – Heidegger'e suçüstü – Tekrarlama ve Yeni – Heidegger'den dürtüye – Heidegger'in "İlahi Şiddeti"

KISIM II Geçmişten Dersler

4 Robespierre'den Mao'ya Devrimci Terör 203

"Ne istiyorsun?" – Gayriinsanî olanı savunmak – Marksizmin Töz Değiştirmesi – Mao'nun Diyalektiğinin Sınırları – Kültür devrimi ve iktidar

5 Stalinizm Yeniden
Ya da Stalin İnsanın İnsanlığını Nasıl Kurtardı 269

Stalinist karşı-kültür devrimi – Adresine ulaşmamış (ve belki böylelikle dünyayı kurtarmış) bir mektup – Kremlinoloji – Nesnel suçluluktan öznel suçluluğa – Şostakoviç Casablanca'*da –Stalinist karnaval... – ... Sergei Eisenstein'ın filmlerinde – Asgari fark*

6 Neden Popülizm (bazen) pratikte yeterince iyi olup, teoride yeterince iyi değildir 335

Pratikte yeterince iyi... – ... ama teoride yeterince iyi değil – "Ekonominin belirleyici rolü": Marx Freud'la – Çizgiyi çekmek – Edim – Gerçek [olan] –Jouissance siyasetinin anlamsızlığı (boşluğu)

KISIM III Ne Yapmalı

7 Belirli Olumsuzlamanın Krizi 427

Nüktedan süperego... – ... ve (onun) direniş siyaseti – "Elveda Bay Direnişçi Göçebe" – Negri Davos'ta – Negrisiz Deleuze – Yönetişim ve hareketler

8 Alain Badiou Veya Çıkarmanın Şiddeti 481

Materyalizm, demokratik ve diyalektik
– Olay'a Yanıtlar
– Yeni bir dünyaya ihtiyacımız var mı?
– Kültür Devrimi dersleri – Hangi çıkartma?
– Proletarya diktatörlüğüne bir şans verin!

9 Doğanın Huzursuzluğu 528

Fukuyama'nın Ötesinde – Korkudan titremeye – Doğaya karşı Ekoloji – Heidegger'in kullanımı ve suiistimali – Ne Yapmalı?

Giriş

Dâva* konuştu ve Roma son buldu

Roma Locuta, causa finita – "Kilise meclisi karara vardı" gibi versiyonlarından "Merkez Komite önergeyi onayladı" türünden versiyonlarına ve, neden olmasın, "Halk seçimini oy sandığında yaptı" gibi örneklere dek Otoritenin hüküm verici sözleri mevcut ihtilafa son vermelidir. Gelgelelim, psikanalistin bahsi** bunun zıddı değil midir?: Dâva kendi adına konuşsun (ya da Lacan'ın deyişiyle "Ben, hakikat, konuşuyorum") ve İmparatorluk (Roma İmparatorluğu yani çağdaş küresel kapitalizmin imparatorluğu) yıkılsın değil midir? *Ablata causa tolluntur effectus*: Neden olmadığında, etkiler serpilir (*Les effects ne se portent bien qu'en absence de la cause*). Bu atasözünü ters çevirmeye ne dersiniz? Nedenler müdahil olduğunda, etkiler yok olup gider.[1]

---

* Žižek, İngilizce "cause" sözcüğünü, Latince köklerine de başvurarak hem neden hem de dâva anlamlarıyla kullanmaktadır. Biz ise yerine göre bu iki sözcükten birini seçtik. Kitabın adındaki "Lost Causes", bu nedenle hem kayıp nedenlerle hem de kayıp dâvalarla (kaybedilmiş dâvalara) karşılanabilmektedir. Ancak İngilizcede "Lost Cause" sözü aslında "ümitsiz dâva" anlamına gelmektedir. Dolayısıyla, Žižek çok katmanlı bir anlatım için bu sözcüğü seçmiştir, bizse anlamı karşılayabilmek için bu çok katmanlılığı eksik de olsa bu şekilde aktarmaya çalıştık.
Causa Locuta, Roma Finita; ayrıca, Žižek "Causa Locuta, Roma Finita" diyerek özgün hali "Roma Locuta, Causa Finita" olan söze gönderme yapıyor. Sözün özgün halinin çevirisi "Roma konuştu ve dâva kapandı" iken Žižek'in ters döndürmesiyle kazandırılan anlam "Dâva konuştu ve Roma son buldu" olmaktadır. *–ç.n.*

** Pascal'ın bahsine (kumarına) gönderme yapılmaktadır. *–ç.n.*

[1] Bu ters çevirme, Joseph Goebbels'in meşum sözü "Kültür sözcüğünü duyduğumda, silâhıma uzanırım" sözüne karşı dosdoğru solcu-aydın yanıt olan "Silâhları duyduğumda, kültürüme uzanırım"la aynı mantığa uymaktadır.

Peki ama *hangi* Dâvayı konuşmalıyım? Günümüzde, "postmodern" çağda, büyük Dâvaların hali pek de iç açıcı değildir, çünkü ideoloji sahnesine tam techizat kuşandıkları zırhlarıyla çıkarak hegemonya mücadelesine girişmiş olan taraflar arasında her şeye rağmen bir konsensüs bulunmaktadır: Büyük açıklamalar devri kapanmıştır, bütün temelciliklere karşı duran gerçekliğin rizomatik dokusuna özen gösteren, o "zayıf düşünce"ye ihtiyacımız vardır; benzer şekilde siyasette de, her şeyi açıklayan sistemlere ve küresel kurtuluşçu [*emancipatory*] projelere yönelmemeliyiz; büyük çözümlerin zorlayıcı yükümlülükleri yerini özel direniş ve müdahale biçimlerine bırakmalıdır... Şâyet okur bu satırlara asgari bir sempati duyuyorsa, okumaya son verip bu kitabı bir kenara bırakmalıdır.

Başka bazı durumlarda "Fransız" postmodern teorisini kendi "jargon"uyla birlikte bir "saçmalık" emsali sayarak reddetme eğilimi gösterenler bile, bu teorinin "güçlü düşünce"ye ve onun geniş ölçekli açıklamalarına duyduğu tiksintiyi paylaşma eğilimindedirler. Sahiden de günümüz bir yığın saçmalığa sahne oluyor. Her zamanki gibi, "saçmalık" kavramını popülerleştiren Harry Frankfurt gibiler bile bundan azade değiller. Şeylerin sık sık kendi karşıtları gibi göründüğü –hoşgörüsüzlüğün hoşgörü olarak, dinin rasyonal sağduyu olarak vesaire– çağımızın sonsuz karmaşıklığında, hiddetli bir "Saçmalığı kes!" jestiyle –kudretsiz bir *passage à l'acte** ediminden daha fazlası anlamına nâdiren gelebilen bir jestle– kısa kesmenin çekiciliği büyüktür. Hakikate uygun konuşmayla "saçmalık" arasına sınır çekmek gibi bir arzu, hali hazırda baskın olan ideolojiyi hakikate uygun konuşma olarak yeniden üretmekten başka bir şey yapamaz. Frankfurt'un kendisine göre, "saçmalamayan" siyasetçi örneklerinin Harry Truman, Dwight Eisenhower ve bugün John McCain[2] olması – sanki kişisel içtenliğin dobralığı pozu vermek, hakikate uygun konuşmanın garantisiymiş gibi– şaşırtıcı değildir.

Çağımızın sağduyusu bize *doxa* (ilineksel/ampirik görüş, bilgelik) ve Hakikat arasındaki kadim ayrıma ya da daha da radikal bir şekilde, ampirik pozitif bilgi ve mutlak İman arasındaki

---

* Tepkisel bir dışa vurum –*ç.n.*

[2] Söyleşisine bakınız "Demokratie befordert Bullshit," Cicero, Mart 2007, s. 38-41.

ayrıma dair söylediği şey, kişinin günümüzde düşünebildiği ve yapabildiği arasına bir çizgi çekmemiz gerektiğidir. Sağduyu düzeyinde, kişinin varabileceği son nokta aydınlanmış muhafazakâr liberalizmidir: Besbelli, kapitalizmin uygulanabilir bir alternatifi yoktur; aynı zamanda, kendi haline bırakıldığında, kapitalist dinamik kendi temellerini dinamitleme tehdidinde bulunmaktadır. Bu görüş yalnızca ekonomik dinamiğe (Pazar rekabetini sürdürebilmek için güçlü bir devlet aygıtına duyulan ihtiyaç vesaire) değil, ancak bundan daha da çok ideolojik-politik dinamiğe dairdir. Daniel Bell'den Francis Fukuyama'ya dek zeki muhafazakâr demokratlar, çağdaş küresel kapitalizmin kendi ideolojik temellerini oyduğunun (Daniel Bell "kapitalizmin kültürel çelişkileri" diye adlandırmaktadır) farkındadırlar: Kapitalizm, yalnızca temel sosyal istikrar koşullarında, bozulmamış sembolik güven koşullarında ve bireylerin kendi kaderlerinde kendi sorumluluklarını kabul etmekle kalmayıp aynı zamanda sistemin temel "hakkaniyeti"ne güvendikleri koşullarda –bu ideolojik arkaplan güçlü bir eğitsel ve kültürel aygıt vasıtasıyla desteklenmelidir– serpilip gelişebilir. Bu ufuk içerisinde, yanıt ne Hayekçi anlamdaki bir radikal liberalizmdir ne de hâlâ eski refah devleti ideallerine pek bağlılık duymayan ham muhafazakârlıktır. Bunların yerine ekonomik liberal sistemin aşırılıklarının etkisine karşı gelen asgari düzeydeki "otoriter" topluluk ruhuyla (sosyal istikrara vurgu, "değerler", vesaire) harmanlanmasıdır – diğer bir deyişle, Blair gibi Üçüncü Yolcu sosyal demokratların geliştirdiği türden bir yanıttır.

O halde bu sağduyunun sınırıdır. Sınırın ötesinde, İmana Sıçrayışın kuşkucu bilgelik alanından bakıldığında, çılgınlıktan başka bir şey değilmiş gibi görünen dâvalara, ümitsiz Dâvalara iman yer almaktadır. Elinizdeki kitap, işte bu İman Sıçrayışı'nın içinden konuşmaktadır – Peki ama neden? Sorun, elbette ki, krizlerin ve kopuşların yaşandığı bir zamanda, kuşkucu ampirik bilgeliğin kendisi, baskın sağduyu biçiminin ufkuyla sınırlanmıştır ve söz konusu yanıtları veremez. O halde, İman Sıçrayışı riski alın*malı*dır.

Bu değişim, "Hakikati konuşuyorum"dan "Hakikatin kendisi (bende/benimle) konuşuyor"a (Analistin söylemindeki eyleyenin hakikat konumundan konuştuğu, Lacan'ın "matheme"sindeki gibi), Meister Eckhart'ın dediği gibi "Bu doğrudur ve hakikat

bunu kendisi söylüyor"[3] diyebileceğim noktaya geçiştir. Pozitif bilgi düzeyinde, elbette ki hakikate erişebilmek (hakikate eriştiğimizden emin olmak) hiçbir zaman mümkün değildir – yalnızca hakikate durmadan yaklaşabiliriz, dil en nihayetinde daima kendine işaret ettiğinden sofizm, sofist uygulamalar ve Hakikatin kendisi arasında kati bir ayrım çizgisi çekilemez (Platon'un problemi de buydu). Lacan'ın bahsi bu noktada Pascalcı bir bahistir: Hakikat bahsi. Peki ama nasıl? "Nesnel" hakikatin peşine düşmektense, içinden konuşulan konuma dair hakikati tutmaya çalışarak.[4]

Halen böylesine dolu bir hakikat mefhumunu ima eden ve pratiğe döken sadece iki teori bulunmaktadır: Marksizm ve psikanaliz. Her ikisi de mücadele eden teorilerdir. Yalnızca mücadeleye dair teoriler olmakla kalmayıp, kendileri bizzat mücadeleye girişmiş teorilerdir: Tarihleri, klikleşmeler, sapkınlıklar ve ihraçlarla damgalı olduğundan, tarafsız bilginin birikmesine dayanmamaktadır. İşte bu nedenle, her ikisinde de teori ve pratik arasındaki ilişki tam anlamıyla diyalektiktir. Diğer bir deyişle, bu ilişki azaltılamaz bir gerilim içerir: Teori pratiğin yalnızca kavramsal açıdan temellendirilmesi değildir, aynı zamanda pratiğin neden en nihayetinde başarısızlığa mahkûm olduğuna da açıklama getirmektedir – ya da Freud'un özlü bir şekilde dile getirdiği gibi, psikanaliz yalnızca ona ihtiyaç duymayacak bir toplumda bütünüyle mümkün olabilir. Teori en radikal haliyle, başarısız pratiğin teorisidir: "İşler bu yüzden yanlış gitti..." Freud'un beş büyük klinik raporunun, esas olarak kısmî başarı ve nihaî başarısızlık hakkında olduğu genellikle unutulur; aynı

---

[3] "Jesus Entered" adlı vaaz, Çev.: Reiner Schuermann, *Wandering Joy*, Great Barrington, MA: Lindisfarne Books 2001, s. 7.

[4] Peki, tikel siyasal meselelerde taraf olmak açısından bu İman Sıçrayışı nedir? "Bunlar Henüz Gerçek Şey değil" şerhiyle veya Büyük Sıçrama" önümüzde durmaktadır kaydıyla, olağan sol-liberal duruşları desteklemekle yetinen bir sıçrayış mı? Buradaki kilit nokta şudur: Hayır, durum bu değil. Mevcut şekillenmeler içerisinde, radikal kurtuluş edimlerine yer yokmuş gibi görünse bile, İman Sıçrayışı bizi tüm mümkün stratejik ittifaklara karşı baştan aşağı amansız ve açık bir tavır için özgür kılıyor: Sol-liberal şantajın kısır döngüsünü ("eğer bize oy vermezseniz, Sağ kürtajı sınırlayacak, ırkçı yasaları yürürlüğe koyacak ...") kırabilmemizi ve İhtiyar Marx'ın, zeki muhafazakârların kimi zaman liberal ilericilerden nasıl daha fazlasını gördüğüne (ve mevcut düzenin karşıtlıklarının daha fazla ayırdında olduklarına) dair kavrayışından yararlanmamızı sağlıyor.

şekilde, devrimci olaylara dair büyük Marksist tarihsel açıklamalar, büyük başarısızlıkların açıklamalarıdır (Alman Köylü Savaşları, Fransız Devrimi'ndeki Jakobenler, Paris Komünü, Ekim Devrimi, Çin Kültür Devrimi ...). Başarısızlıkların bu şekilde incelenmesi bizi sadakât sorunuyla yüz yüze getirir: bu başarısızlıkların özgürleştirici potansiyelinden geçmişe nostaljik bağlılık ve "yeni koşullara" kof biçimde uyum sağlamanın sonucu olan ikiz tuzağa yakalanmadan nasıl sakınılacağı sorunu.

Bu iki teorinin devri kapanmış görünüyor. Todd Dufresne'nin yakınlarda belirttiği gibi, insan düşüncesi tarihindeki hiç kimse, kendi teorisinin temelleri hakkında Freud'dan daha fazla yanılmamıştır[5] – başka bazı kişilere göre benzer durumdaki Marx hariç. Dahası bu ikisi, gerçekten de artık liberal bilinçte, 20. yüzyılın esas "suç ortakları" olarak belirmektedir: 2005'te beklendiği üzere, tüm Komünist suçları listeleyen[6] *Komünizmin Kara Kitabı* [The Black Book of Communism] adlı berbat kitabı, psikanalizin tüm teorik hatalarını ve klinik sahtekârlıklarını listeleyen *Psikanalizin Kara Kitabı*[7] [The Black Book of Psychoanalysis] izledi. En azından bu olumsuz yolla, Marksizm ile psikanaliz arasındaki derin dayanışma artık herkesin gözü önünde sergilenmiş oldu.

Yine de bu postmodern hoşnutluğun bozulduğuna dair işaretler de yok değil. Alain Badiou'nun düşüncesinin artan yankıları üzerine yorum yapan Alain Finkelkraut, yakınlarda bu düşünceyi "radikalliğin semptomatik dönüşü ve totaliterlik karşıtlığının çöküşünün en şiddetli felsefesi"[8] olarak betimlemektedir – Fransız *nouveaux philosophes* [yeni filozoflarından] "ikinci modernite" savunucularına dek her türden "totaliterlik karşıtlarının", insan hakları savunucularının, "eski solcu paradigmalara" karşı savaşanların uzun ve meşakkâtli çalışmalarının başarısız oluşunun samimi ve şaşkın bir kabulü. Ölmüş, bertaraf edilmiş ve tam anlamıyla itibarsızlaştırılmış olması gereken taraf kendi intikamıyla dönüyor. Onların çaresizliği anlaşılabilir: Yalnızca akade-

[5] Bkz. Todd Dufresne, *Killing Freud: 20th Century Culture & the Death of Psychoanalysis*, Londra: Continuum 2004.

[6] *Le Livre noir du communisme*, Paris: Robert Laffont 2000.

[7] *Le Livre noir de la psychanalyse: vivre, penser et aller mieux sans Freud*, Paris: Éditions Les Arènes 2005.

[8] Alıntı için: Eric Aeschimann, "Mao en chair", *Libération*, Ocak 10, 2007.

mik denemelerle sınırlı kalmayıp, totaliter "Usta Düşünürler"in tehlikeleri hakkındaki meselleri dinlemek isteyen herkese on yıllar boyunca kitle iletişim araçları aracılığıyla da duyurduktan sonra, bu türden bir felsefenin en şiddetli biçimiyle dönmesi nasıl mümkün olabiliyordu? İnsanlar bu türden tehlikeli ütopyalar döneminin kapandığını anlamamış mıydı? Yoksa kesinlikle tedavi edilemez türden bir körlükle veya totaliter câzibeye yakalanma eğilimi gibi doğuştan gelen bir antropolojik sabitle mi karşı karşıyayız? Önerimiz, bu bakış açısını tersine çevirmektir: Badiou'nun kendine has Platoncu tarzıyla bizzat söylediği gibi hakiki ideler ebedidir ve yok edilemezler, ne zaman ölüm ilânları çıksa daima geri dönerler. Badiou için bu fikirleri tekrardan açıkça *ortaya koymak* yeterlidir ve anti-totaliter düşünce, tüm sefâletiyle görünse bile – gerçekte değersiz bir sofist egzersiz, oportünist hayatta kalma korkularının en aşağılığının ve içgüdülerin sahte teorileştirmesi olarak yalnızca gerici olmakla kalmayıp Nietzsche'nin kullandığı anlamıyla derinlemesine *reaktif* bir düşünce tarzı olarak görünmektedir.

Buna bağlı olarak şimdilerde Fransa'da (ama yalnızca Fransa'da değil) Lacancılar arasında (ama yalnızca onların arasında değil) ilginç bir mücadele yaşanıyor. Birçok kişisel dostluğun bozulmasına yol açan (söz gelimi, Badiou ve Jean-Claude Milner'in arasındaki) bu mücadele, siyasal bir öznelliğin adı olarak "Bir"in statüsüne dairdir. İşin ironik yanı, bu mücadelenin eski Maocuların içinde (Badiou, Milner, Lévy, Miller, Regnault, Finkelkraut), "Yahudi" ve "Yahudi olmayan" aydınlar arasında yaşanmasıdır. Mesele şudur: Bir'in adı olumsal bir siyasal mücadelenin mi sonucudur? Yoksa, bir şekilde daha tözel bir tekil kimliğe mi yerleşmiştir? "Yahudi Maocular"ın konumu, "Yahudi" sıfatı, insanlık durumunun bile sınırlarını içine alarak tüm sınırları, radikal kapitalist "yersiz-yurtsuzlaştırma" ve "akışkanlaştırma"nın aşılmasını ifade eden günümüzün küresel eğilimine direnenleri betimlemektedir (kutsal amacına insanları, bizzat kendilerini bir donanımdan diğerine yükleyebildikleri sanal yazılımlara dönüştüren bilinirci-dijital [*gnostic-digital*] rüyayla ilahlaştırma noktasına ulaşan akım). "Yahudi" sıfatı böylece birinin ne olduğu şeye en temel *sadakâte* işaret etmektedir. Benzer bir biçimde Francois Regnault, çağdaş Sol'un Yahudilerden

(diğer etnik gruplardan çok daha fazla) "isimleriyle ilgili olarak boyun eğmelerini" [9] –Lacan'ın etik maksimi, "arzularına boyun eğme"ye atıf– talep ettiğini öne sürmektedir... Radikal kurtuluş siyasetlerinden Yahudi adına sadakâte bu geçişin aynısının hali hazırda Frankfurt Okulu'nun akıbetinde, özel olarak da Horkheimer'ın son dönem metinlerinde fark edilebildiği anımsanmalıdır. Yahudiler burada istisnadırlar: Liberal çokkültürcü bakış açısında, tüm gruplar kimliklerini öne sürebilirler – Yahudiler hariç. Onların tam anlamıyla kendilerini öne sürmeleri Siyonist ırkçılıktır... Bu yaklaşıma kıyasla, Badiou ve diğerleri, adlandırmanın ve adlandırma için girişilen tam da bu siyasal mücadeleyle ortaya çıkan ve kurulan Bir'e sadakâtte ısrar etmektedirler. Bir'in bu özelliğine bağlı olarak, Bir herhangi bir tikel belirli içerikte (etnik veya dinsel kökler gibi içeriklerde) temellendirilemez. Bu bakış açısından hareketle, "Yahudi" adına sadakât, sahici kurtuluş mücadelelerinin yenilgisinin (sessizce tanınmasıdır) öbür yüzüdür. "Yahudi" adına sadakât talep edenlerin, bizleri herhangi bir radikal kurtuluş hareketinin "totaliter" tehlikelerine karşı uyaranlar olması boşuna değil. Bu kişilerin siyasetleri, içinde bulunduğumuz durumun esas sonluluğunu ve sınırlılığını kabul etmeye dayanmaktadır ve Yahudi Kanunu bu sonluluğun nihai işaretidir. İşte bu nedenle, Kanun'u aşmaya yeltenen ve herkesi kucaklayan Sevgi'ye (Hıristiyanlıktan Fransız Jakobenlerine ve Stalinizme dek) yönelen tüm çabalar, totaliter terörle sonlanmak zorundadır. Kısa ve öz bir şekilde söylemek gerekirse, "Yahudi sorununa" tek gerçek çözüm "son çözüm"dür (onların yok edilmesidir), çünkü *bir küçük öteki* [object petit a] *olarak* Yahudiler, bizzat Tarih'in her şeyi kuşatan birliğinde ve esnekliğinde tüm bölünmelerin aşıldığı "son çözüm"ün önündeki nihai engeldir.

Modern Avrupa tarihinde, evrensellik arayışı için ayağa kalkanlar daha ziyade Spinoza'dan Marx ve Freud'a ateist Yahudiler değil midir? İşin ironik yanı antisemitizm tarihinde Yahudilerin her iki zıt uçta da yer almış olmalarıdır: Kimi zaman içinde yaşadıkları devletin tam bir yurttaşı haline gelmelerine engel olan tikel yaşam biçimlerine dik kafalı bir bağlılığın tarafında yer alırlar, kimi zamansa "evsiz" ve tüm tikel etnik biçimlere karşı ayrım gözetmeyen amansız bir evrensel kozmopolitaniz-

[9] François Regnault, *Notre objet a*, Paris: Verdier 2003, s. 17.

min tarafında konumlanırlar. Anımsanması gereken ilk şey, bu mücadelenin Yahudi kimliğine (aynı zamanda) *içkin* olduğudur. Dahası, belki bu Yahudi mücadelesi günümüzün merkezî mücadelesidir: Mesiyanik dürtüye sadakâtle kişinin tikel kimliğini korumaya odaklanan *reaktif* (sözcüğün Nietzscheci anlamıyla) "korku siyaseti" arasındaki mücadeledir.

Yahudilerin "aklın kamusal kullanım" alanının kurulmasındaki ayrıcalıklı rolü, tüm devlet erklerinden soyutlanmış olmalarına bağlıdır – onları evrenselliğin dolayımsız cismi haline getiren tek tanrıcılıklarının soyut-evrensel doğası değil, her organik ulus devlet topluluğunun "parça olmayanın parçası" olma konumlarıdır. Dolayısıyla, Yahudi ulus-devletinin kurulmasıyla, yeni bir Yahudi tipinin ortaya çıkması boşuna değil: İsrail Devleti'nin kendisinin gerçek evi olduğunu kabul etmeyi reddeden, kendisinin İsrail Devleti ile özdeşleştirilmesine direnen bir Yahudi, kendisini bu devletten "soyutlayan" ve İsrail Devleti'ni, içerisinde yaşıyor oldukları çatlaklarla aralarındaki mesafeyi korumakta ısrar ettikleri diğer devletler arasında sayan bir Yahudi tipi – ve ulus-devlet topluluğunu rahatsız eden yabancı bir aşırılık olan "Antisemitist Siyonist"ten başka türlü adlandırılamayan işte *bu* tekinsiz Yahudi'dir. "Yahudilerin kendi Yahudileri" ve Spinoza'nın kıymetli ardılları olan bu Yahudiler, kendi akıl yürütmelerini ulus-devletin "özel" bir tanım kümesine teslim etmeyi reddederek günümüzde "aklın kamusal kullanımı"nda ısrar eden Yahudiler, yalnızca bu Yahudilerdir.

Bu kitap evrensel kurtuluş mücadelesinin "Mesiyanik" bakış açısına utanmaksızın bağlıdır. "Postmodern" *doxa*'nın partizanlarına bu kitapta savunulan ümitsiz dâvalar listesinin, onların en korkunç kâbuslarının cisimleştiği bir dehşet gösterisi olarak ve geçmişte bütün enerjilerini harcayarak kovaladıkları şeytanın hortlamış halinin emanetçisi olarak görünmesi boşuna değildir: Heidegger'in siyaset anlayışı totaliter siyaset tarafından ayartılmış bir filozofun aşırı örneklerinden biri; Robespierre'den Mao ve Stalinizme dek devrimci terör ve proletarya diktatörlüğü... Hâkim ideoloji her bir vak'ada, hâkim dâvayı reddetmekle kalmayıp daha "yumuşak" bir versiyon ile değiştirmeyi önermektedir: Totaliter entelektüel bağlılık yerine küreselleşmenin sorunlarını araştıran ve kamusal alanda insan hakları ve hoşgörü için ırkçılı-

ğın ve cinsiyetçiliğin karşısında savaşan entelektüeller; devrimci devlet terörü yerine, kendi kendine örgütlenmiş merkezsizleşmiş çokluk; proletarya diktatörlüğü yerine, çoklu ve çeşitli eyleyiciler arasında işbirliği (sivil toplum girişimleri, özel sektörden para, devlet düzenlemesi...). "Ümitsiz dâvaların savunması"nın gerçek amacı Stalinist terörü veya benzerlerini oldukları gibi savunmak değil, her şeyi basite indirgeyen liberal-demokratik alternatifi sorunsal haline getirmektir. Foucault'nun ve özellikle Heidegger'in kendi temel motivasyonları çerçevesinde makûl kabul edilebilen siyasal adanmışlıkları, aslında "yanlış yöndeki doğru adımlardı"; devrimci terörün akıbetinin talihsizliği bizi, onu –onu *bir bütün olarak* reddetmek yerine– yeniden icât etmek ihtiyacıyla yüz yüze getirdi; görünen o ki yaklaşan ekolojik kriz, proletarya diktatörlüğünün yeniden icât edilmiş bir versiyonunu *kabul etmek* için eşsiz bir şans sunuyor. Dolayısıyla, argümanım, tüm bu fenomenlerin her biri, kendi tarzında tarihsel bir başarısızlık ve canavarlıkken (Stalinizm, insanların acı çekmesine belki faşizmden bile daha fazla neden olmuş bir kâbustu; "proletarya dikatörlüğü"nü zorla uygulama çabaları, proletaryayı tam anlamıyla sessizliğe götüren bir rejimin rezalet parodilerinden birini üretti, vb.) *hakikat bunlardan ibaret değil*: Her birinde liberal-demokrat reddiyede kaybolan kurtarıcı bir moment bulunuyordu –ve bu momenti yalıtıp çıkarmak elzemdir. Bebeği kirli suyla birlikte atmamak için dikkatli olunmalı– İnsan yine de bu metaforu tersine çevirip, aslında saf ve temiz olanın su olduğunu ve tüm kirin bebekten geldiğini unutarak bunu yapmak isteyenin liberal-demokratik bir eleştiri olduğunu (diyelim ki, saf ve temiz bebeği sahici sosyalist demokraside tutarken kirli suyu dışarı atmak terör olsun) iddia etmeye çekilmektedir. Yapılması gereken daha ziyade, salgılarıyla billur suyu mahvetmeden bebeği atmak ve böylece, Mallarmé'nin sözlerini değiştirerek *rien que l'eau n'aura eu lieu dans le bain de l'histoire*.*

Ümitsiz dâvaları savunmamızda görüldüğü gibi "her Dâvanın bir Neden olarak etkinliğini ortaya koyabilmesi için öncelikle kaybedilmelidir" tarzında yapı-çözümcü herhangi bir oyuna kalkışılmamaktadır. Bilakis, Lacan'ın alaycı bir dille "ümitsiz

* Tarihin küveti sudan başkasını tutmaz veya Tarihin küvetinde sudan başkasına yer yoktur. –*ç.n.*

Dâva narsisizmi" diyerek andığı şeyi zorunlu olan tüm şiddetle geride bırakmak ve kaçınılmaz yıkıcı felâket riskini de içine alacak şekilde bir Dâvanın bütünüyle edimselleşmesini cesaretle kabul etmek amaçlanmaktadır. Badiou, komünist rejimlerin parçalandığı sırada, şu *mieux vaut un désastre qu'un désêtre** maksimi önerdiğinde haklıydı. Olaya ilgisizliğin hiçliğindense Olaya sadakâtsizliğin felâketi daha iyidir. Beckett'in, ileride pek çok kez dönüş yapacağım unutulmaz ifadesini başka sözcüklerle dile getirmek gerekirse, aldırmazlık bizi Varlığın ahmak bataklığında giderek daha derinlere çekerken, bir başarısızlıktan sonra insan devam edip daha da kaybedebilir.

Birkaç yıl önce *Premiere* dergisi, Hollywood filmlerinin en ünlü sonlarının İngilizce olmayan başlıca dillerden bazılarına nasıl tercüme edildiğine dair usta işi bir araştırmayı haberleştirdi. Japonya'da, Clark Gable'ın *Rüzgâr gibi Geçti* [Gone With the Wind] filminde Vivien Leigh'e söylediği "Sevgilim, dürüst olmak gerekirse, umrumda değil!" sözü: –Japonların dillere destan nezâketine ve âdabına gösterilen saygıyla– "Sevgilim, korkarım ki aramızda ufak bir yanlış anlama var" diye çevrilmişti. Öte yandan, Çinceye (Çin Halk Cumhuriyeti'nde) *Casablanca* filmindeki "Bu güzel bir dostluğun başlangıcı!" sözü, –düşmana karşı mücadele kişisel ilişkilerin çok ötesinde en önemli önceliğe sahip olduğundan– "İkimiz anti-faşist mücadelede yeni bir hücre kuracağız!" sözüyle çevrilmişti.

Okumakta olduğunuz kitap sık sık, aşırı derecede cepheleştirici ve "provokatif" cümlelerden (günümüzde, devrimci terör lehine veya onu anlamak için gösterilen asgari bir sempatiden daha "provokatif" ne olabilir ki?) keyif alıyormuş gibi görünebilirse de, *Premiere*'den alınan yukarıdaki örneklerdeki gibi bir yer değiştirmeyi uygulamaya sokmaktadır: Hakikat muarızımı umursamadığım yerdedir, ufak bir yanlış anlama olduğunu söylüyorum; paylaşılmış olan yeni bir teorik-politik mücadele alanı söz konusu olduğunda, akademik dostluklar ve ittifaklar hakkında konuşuyormuşum gibi gelebilir ... Bu gibi durumlarda, önüne saçılmış olan ipuçlarını çözmek okura kalmıştır.

---

* Felâket, yok olmaktan daha iyidir. –*ç.n.*

I
ŞEYLERİN MEVKİİ

1 Atonal Dünyada Mutluluk ve İşkence

İnsanca, Pek İnsanca

İyilerle kötüler arasındaki bayağı karşıtlığın aksine, "bizim" tarafımızdaki karakterlerin tüm o "gerçekçi psikolojik karmaşıklığı", casus filmlerindeki artistik oyunculuklarla gözler önüne serilir. "Karanlık tarafımızın" sözü edilen "samimi" ikrarı, dengeli bir bakışı yansıtmak şöyle dursun, tam da karşıtına, üstünlüğümüzün gizlice öne sürülmesine işaret eder: Karşımızdakiler tek boyutlu fanatik ölüm makineleriyken, bizler, kuşkuyla dolu ve "psikolojik açıdan karmaşığız"dır. Asıl sorun Spielberg'in *Münih*'indeki yalanda yatmaktadır: İsrail perspektifinin problemli intikam doğasını, psikolojik şüpheleri, ahlâkî karmaşıklığı ve ikircikliği sunarak "nesnel" olmaya çalışır, ancak bu "gerçekçiliğin" yaptığı şey Mossad ajanlarını günahlarından daha da arındırmaktadır: "Bakın, onlar sadece soğukkanlı katiller değiller, aynı zamanda şüpheleri olan insanlardır – *Onların* kuşkuları var, oysa Filistinli teröristlerin..." Hayatta kalan Mossad ajanlarının, ki filme duyulan tepkiye ("Psikolojik kuşkulara yer yoktu, yalnızca yapmamız gerekeni yaptık") konu olan intikam almak için cinayet işleyenler gerçekte onlardır, kin gütmesini anlamaktan başka yapacak bir şey yoktur.[1]

[1] Filmde, her şeye rağmen, "bilinmesi gereken özne"nin mükemmel bir örneğini sunan dahiyane bir ayrıntı vardır: Mossad ajanları, Münich katliamını düzenleyenlerin yerlerini (onları infaz etmek için) öğrenmeye çabaladıkları günlerde, büyük bir kır evinde bahçede koşuşan çocuklar ve tavuklarla köy hayatı yaşayan bir tür geniş aileye, gizemli bir Fransız grubuna dönüştüler. Ne var ki bu ailenin erkek üyeleri, herhangi bir açıklaması yapılmamış olsa da, bütün bir terörist ve casus yeraltı örgütünün yerleri hakkında her şeyi biliyormuş gibi görünüyorlardı.

Buradan çıkarılması gereken ilk dersin, Ötekinin şeytanlaştırılmasına karşı durmanın doğru yolunun onu özneleştirmek, hikâyesini dinlemek, durumu nasıl gördüğünü anlamak (ya da Ortadoğu'ya has bir muhabbette yer alan bir partizanın söylediği gibi "Düşman hikâyesini duymadığın kişidir"[2]) olduğu görülüyor. Çok kültürlü hoşgörünün bu asil şiarını uygulayan İzlandalı yetkililer yakınlarda Ötekinin özneleştirilmesine hükmeden emsalsiz bir uygulamaya imza attılar. Artan yabancı düşmanlığıyla (göçmen işçi sayısının artması sonucunda) ve bir o kadar da cinsel hoşgörüsüzlükle mücadele edebilmek için, adını "yaşayan kütüphaneler" koydukları bir etkinlik düzenlediler: Etnik ve cinsel azınlık mensuplarına (geyler, Doğu Avrupalı göçmenler ya da siyahlar) İzlandalı bir aileyi ziyaret edip onlarla yalnızca konuşmaları; yaşam tarzlarına, gündelik işlerine, hayallerine vs. eşlik etmeleri için para ödenmektedir. (Böylece, yaşam tarzımıza bir tehditmiş gibi algılanan egzotik yabancı, karmaşık bir dünyası olan ve empati gösterebileceğimiz biri olarak belirir).

Fakat bu prosedür net bir sınırlamayı içerir. Hikâyesini anlatmak için câni bir Nazinin bizi ziyaret ettiğini düşünebilir miyiz? Hitler'e düşmanlığın nedenini öyküsünün duyulmamışlığına bağlamaya razı mıyız? Hitler'in hikâyesini duymadığımız için düşman olduğunu kabul etmeye razı mıyız? Yakınlarda bir Sırp gazeteci, Slobodan Milosevic'i, uzun ve yorucu tartışmaların ardından, villasında polise teslim olmaya ikna eden ve tutuklanmasını sağlayan bir siyasetçiden edindiği ilginç bir haberi aktardı. Milosevic evet deyip sonrasında bazı işleri tamamlamak için villasının birinci katına gitmesine izin verilmesini istemiş. Arabulucu, Milosevic'in intihar edeceğinden korkmuş ve bu yöndeki kuşkularını dile getirmesi üzerine Milosevic, villadan çıkmadan önce eşi Markovic'e saçlarını yıkama sözü verdiğini söyleyerek arabulucuyu sakinleştirmiş. Bu özel hayat teferruatı, Milosevic yönetiminin yol açtığı dehşeti "telafi" eder mi, onu "daha insan" kılar mı? Hitler'in Eva Braun'un saçlarını yıkadığını zihnimizde kolayca canlandırabiliriz – çünkü Holocaust'un mimarı Heydrich'in akşamları arkadaşlarıyla Beethoven'in son

[2] "Living Room Dialogues on the Middle East" bölümünün epigrafı, alıntılanan kaynak: Wendy Brown, *Regulating Aversion*, Princeton, NJ: Princeton University Press 2006.

dönem yaylı dörtlülerini çalmaktan hoşlandığını zaten biliyoruz. Genellikle kitapların arka kapağında yazarın takdim edilmesinden sonra yer verilen "kişisel" satırları anımsayalım: "X, boş vakitlerinde kedisiyle oynamaktan ve lale yetiştirmekten hoşlanır..." – yazarı "insanlaştıran" bu türden bir ek, en saf anlamıyla ideolojidir, yazarın "da bizim gibi bir insan" olduğunun işaretidir. (Şeytan kitaplarımın birinin kapağına şunu yaz diyordu: "Zizek, boş vakitlerinde çocuk pornografisi için internette gezinmekten ve küçük oğluna örümceklerin bacaklarını nasıl koparacağını öğretmekten hoşlanır....")

Öznelliğimizin en yalın deneyimi "içsel hayatımın zenginliği"ne dairdir: Bu, kamusal yaşamda üstlendiğim simgesel belirlenimlerin ve vekaletlerin (baba, profesör, filozof) aksine "gerçekte ne olduğumdur". Psikanalizin ilk dersi, işte bu "içsel hayatımın zenginliği"nin esasen sahte bir şey olduğudur: Âdeta elle tutulur (hayali narsisizmime erişilebilir) gerçek toplumsal-simgesel kimliğimi dönüştürme, görüntümü koruma işlevini gören bir perde, sahte bir mesafedir. O halde, ideoloji eleştirisi yollarından biri de Lars von Trier'in filmlerinde sistematik olarak canlandırdığı tavırla, bu "içsel hayat" ve "içten" duygular ikiyüzlülüğünün maskesini düşürmek için stratejiler bulmaktır:

> İlk filmim olan *Orkide Bahçıvanı* [The Orchid Gardener], filmin lösemiden ölmüş olan bir kıza ithaf edildiğini belirten bir yazı ile başlıyordu, kızın doğum ve ölüm tarihleri de veriliyordu. Bu tamamıyla bir uydurmaydı! Dahası hileli ve kinikti. Çünkü fark etmiştim ki bu şekilde başladığınızda, izleyici filmi çok daha fazla ciddiye alıyordu.[3]

Burada hileden çok daha fazlası söz konusudur: Lars von Trier feminen üçlemesinde *Karanlıkta Dans* [Breaking the Waves, Dancer in the Dark, Dogville], kurban edilmiş o kadının altın kalbiyle acılar içinde kıvranmakta olan nihai arketip imajına duyulan kendiliğinden sempatiyi körükleyerek, bizleri varlığımızın en derinlerinden kışkırtmaktadır. Von Trier "Hile"si vasıtasıyla, kurbanın acı çekişini görmekten aldığımız muzır zevki sergileyerek bu sempati yalanını gözler önüne serer ve kişisel tatminimizi bozar. Ancak, bu simgesel kimliğimdeki "hakika-

---

[3] *Von Trier on Von Trier*, Londra: Faber and Faber 2003, s. 252.

tim"in hayali "içsel hayatım" tarafından düpedüz karartıldığı (Lacan'ın basit bir okumasının işaret ediyor göründüğü gibi gösteren öznenin, hayali egoya karşı olduğu) anlamına mı gelir?

Kamusal yaşamında kibar, kurallara uyan vesaire, ancak derinlerinde sadist fanteziler kurup duran bir adam düşünelim: Bu fantezileri ifade amacıyla chat yapmak için internete bağlandığında –diyelim ki kurgu kılığında– kendi hakikatini sergiliyor. Ancak bilakis, sadist fanteziler bir tür savunma işlevi görürken, burada söz konusu olan hakikat kibar kişilik değil mi? Eski bir Yahudi fıkrasının yeni versiyonlarından birinde olduğu gibi: "Sen zaten kibarsın, o halde ne diye kibarmış gibi davranıyorsun?" O halde, en derin hakikatlerimizi ekranda güya dışa vurduğumuz yer olan internet, gerçekten de bizi hakikatimiz olan sıradan normalliğimizden koruyan savunmacı fantezilerimizi açığa çıkardığımız bir alan değil midir?[4]

Burada iki şeyi ayırt etmek gerekiyor. Ben kendi içimde, derinlerde gaddar yöneticiliğimin sadece kamusal bir maske olduğunu ve hakiki Benliğimin kendisini ruhsal meditasyonlarımda açığa vurduğunu hisseden birisi olduğumda (ve dostlarımın insanlara: "zalim iş etkinliği sizi kandırmamalı – o aslında çok rafine ve kibar bir insan..." dediğini hayal ettiğimde), bu internette diğer insanlarla gerçek etkileşimlerde bulunan ve vahşi fantezilere kapı açan nazik bir insan oluşumla aynı şey değildir. Öznel özdeşleştirme alanı kaymaktadır: İnternet örneğinde gerçekten kibar biri olduğumu ve vahşi fantezilerle de sadece oynadığımı düşünürken, ancak Yeni Çağ'ın işadamlarından biri olarak iş anlaşmalarımda sadece kamusal rol oynadığımı hakiki kimliğimin de meditasyonla aydınlanan Benliğimde olduğunu düşünürüm. Diğer bir deyişle, her iki durumda da, hakikat bir kurgudur. Ama bu kurgu farklı şekillerde yerleşmiştir. İnternet durumunda, bir noktadan sonra, "maskemi çıkarıp" patlayacağım, diğer bir deyişle, vahşi fantezilerimi gerçek hayata taşıyacağım – bu patlama "Benliğimin hakikatini" etkili bir şekilde sahneye koyacak. Yeni Çağ işadamı örneğinde, hakikatim kamusal kişiliğimdir ve burada "maskeyi çıkartmak", Yeni Çağ benliğimi gerçekliğin sahnesine taşımamdır. Diğer bir deyişle, işadamı özelliklerimi *gerçekten* terk etmektir ve bu öznel konumumda gerçek bir kay-

[4] (Neredeyse) her zaman olduğu gibi, bu noktayı Eric Santner'e borçluyum.

mayı gerektirecektir. Bu iki örnekte, "maskeyi çıkartmak" farklı şekilde işlemektedir. İnternet örneğinde, bu jest, Hitler'in fiilen yaptığı anti-Semitik tedbirler (anti-semitik fantezileri gerçekleştirmek), sahte bir edimken; Yeni Çağ işadamı örneğinde bu doğru bir edimdir.

Görünürdeki bu çelişkiyi çözmek için Lacan'ın Hayali-Sembolik-Gerçek [H-S-G] üçlüsü açısından bu iki örnek yeniden formüle edilmelidir: İki öğeyle değil, üç öğeyle karşı karşıyayız. İnternette meşgul olduğum kirli fantezilerim, meditasyonlarımda görünen "hakiki Benliğim"le aynı mevkide değildir: Bunlardan ilki Gerçek'e, ikincisiyse Hayali'ye aittir. O halde üçleme H-S-G'dir. Ya da daha kesin olarak söylersek, internet örneğinde, kibar kamusal kişiliğim, fantezilerimin Gerçek'i karşısında Hayali-Sembolik'tir. Oysa, Yeni Çağ idarecisi örneğinde, kamusal kişiliğim Hayali "hakiki Benliğim" karşısında Sembolik-Gerçek'tir.[5] (Dahası, daha öteye can alıcı bir teorik adım atarsak, bu üçlünün işlemesi için, öznelliğin boş çekirdeğinden başka bir şey olmayan dördüncü bir terim eklenmelidir: Lacancı "üzeri çizilmiş özne", ne Sembolik kimliğimdir ne Hayali "hakiki Benliğim" ne de fantezilerimin müstehcen Gerçek çekirdeğidir. "Üzeri çizilmiş özne" (Ø) bir düğüm gibi bu üç boyutu bir arada tutan boş bir kaptır.)

İşte bu karmaşık "düğüm" Soğuk Savaş devrinin iyi bilinen trajik figürlerinden birinin durumunu açıklamaktadır: Anti-komünist histeriye kendi ülkelerinde olanca samimiyetleriyle kahramanca kafa tutan o Batılı Solcu tipini. Komünist kanaatleri nedeniyle ve Sovyetler Birliği'ni savundukları için hapse dahi girmeye hazırdılar. Bu öznel duruşu trajik açıdan bu denli yücelten tam da inançlarının aldatıcı doğası değil miydi? Stalinist Sovyetler Birliği'nin sefil gerçekliği onların içsel kanaatlerinin kırılgan güzelliğini gittikçe daha görkemli hale getiriyordu. Bu

---

[5] Bu ayrımları daha da açık hale getirmek için, iki siyasî-ideolojik örneği karşılaştıralım. İlk olarak, tek yaptığının benim hakiki Benliğimi ilgilendirmeyen, yüzeysel bir oyun oynamak olduğuna ikna olmuş bir şekilde içsel mesafeyle ideolojik ritüeli takip eden Komünist bir görevliyim: Ya da Eric Ambler'in romanındaki gibi, zengin bir kadınla evliyim ve onun muhafazakâr akrabalarını ve dostlarını sinir etmek için Komünist yazını okumaya başlayıp kışkırtıcı bir şekilde komünizme inanıyor gibi yapıyorum – Gelgelelim, peyderpey kendimi oyunuma kaptırıp gerçekten bir Komünist haline geliyorum...

bizi radikal ve beklenmedik bir sonuca taşıyor: Burada etik referans noktasının korkunç, ürkütücü gerçeğiyle karşılaşmaktan kaçınan körlemesine bir güven nedeniyle trajik olarak yanlış yerleştirilmiş etik bir kanaatle uğraşmakta olduğumuzu söylemek yeterli değildir. Öte yandan, ya bu tür bir körlük, bu türden şiddetli bir görmeyi-reddetme jesti, bu tür bir gerçeklik inkârı, "Sovyetler Birliği'nde işlerin korkunç olduğunu gayet iyi biliyorum ama yine de Sovyet sosyalizmine inanıyorum" türünden bir fetişist tavır, *tüm* etik duruşların en içteki bileşeniyse? Kant *Fakültelerin Çatışması (1795)* adlı eserinde Fransız Devrimi'ne kendi coşku kavramını yerleştirirken de zaten bu paradoksun pekâlâ farkındaydı. Devrim'in hakiki önemi, Paris'te gerçekte ne olduğunda değil –olup bitenin çoğu dehşet vericiydi ve ölüm saçan tutku patlamalarını içeriyordu– Avrupa'nın dört bir yanında Paris'teki olaylara sempatiyle bakan gözlemciler nezdinde yaratmış olduğu çoşkulu tepkiye dayanıyordu:

> Ruhsal açıdan zengin bir halkın çiçeği burnundaki Devrimi, pekâlâ başarılı ya da başarısız olabilir, sefâleti ve zulmü çoğaltabilir, yine de izleyicilerinin (kendileri devrime yakalanıp kalmış olmayanların) tümünün yüreklerinde çoşkunun bitişinde yer alan arzulara [*eine Teilnechmung dem Wunsche nach*] göre taraf tutma hissini harekete geçiriyor, bu arzuların tam bir dışavurumu tehlikesiz olmayıp yalnızca insan ırkındaki ahlâkî yaradılıştan doğabilir.[6]

Gerçek Olay, Gerçeğin o boyutu, Paris'teki vahşi olayların dolaysız gerçekliğinde değil, o gerçekliğin gözlemcilere nasıl göründüğünde ve böylece onların içinde uyandırdığı umutlardaydı. Paris'te sürüp gidenin gerçekliği, ampirik tarihin zamansal boyutuna aittir; çoşkuyu yaratan yüce imge Ebediyete [*eternity*] aitti... Ve, *mutatis mutandis* [gerekli değişikliklerin yapılması koşuluyla, *–ç.n.*] aynı şey Sovyetler Birliği'nin Batılı hayranları için de geçerliydi. "sosyalizmin Tek ülkede inşası" yani Sovyet deneyimi, "sefâleti ve gaddarlığı" kesinlikle çoğaltmıştı ama yine de izleyicilerinin (kendilerini bu deneyimin içinde bulmayanların) yüreklerinde coşku uyandırmıştı.

Buradaki soru şudur: *Her* etik [anlayış, *–ç.n.*] bu türden bir

[6] Immanuel Kant, "The Conflict of Faculties", içinde *Political Writings*, Cambridge: Cambridge University Press 1991, s. 182.

fetişist inkâr jestine dayanmak zorunda mıdır? En evrensel etik anlayışlar bile, bir çizgi çekip bazı acıları göz ardı etmeye mecbur mudur? Tüketimimiz için katledilen hayvanlara ne demeli? Domuzların yarı-kör olduğu ve doğru dürüst yürümeye bile fırsat bulamadığı, sadece öldürülmek amacıyla şişmanlatıldığı bir çiftliği ziyaret ettikten sonra kim artık domuz pirzolası yemek ister? Peki ya, diyelim ki işkence gördüklerini ve acı çektiklerini bildiğimiz ama göz ardı etmeyi seçtiğimiz milyonlara ne demeli? Dünyada bir günde binlerce kez meydana gelenlere dair tek bir snuff filmi – zalimâne işkenceleri (örneğin gözlerin çıkarıldığı, testislerin ezildiği) izlemeye zorlandığımızda aramızdaki herhangi birinin üzerindeki etkiyi hayal edin! Olağan bir şekilde yaşamaya devam eder miydik? Şâyet tanık olduğumuzu bir şekilde unutabilseydik (sembolik etkililiğini uzaklaştırabilseydik) – Evet.

O halde, tekrar etmek gerekirse, *her* etik anlayış, bu türden bir fetişist inkâr jestine dayanmak zorunda mıdır?[7] Evet, her etik – kendisi bir tür anti-etik olan *psikanaliz etiği istisna olmak üzere*: Bu etik tamamen, standart etik çoşkunun dışarıda bıraktığı, Yahudi-Hıristiyan geleneğimizin "Komşu" dediği travmatik Şey üzerine odaklanır. Freud'un "Komşunu Sev!" emrini –buradaki direnilmesi gereken ayartma Komşu'nun etik bir şekilde evcilleştirilmesidir– onaylamada gösterdiği gönülsüzlük için iyi nedenleri vardı. Emmanuel Levinas'ın etik sorumluluk çağrısının özgürleştiği cehennemî bir nokta olarak kendisinin Komşu kavramıyla yaptığı şey işte buydu: Bu yolla Komşu'nun canavarlığını örtmüştü. Bu canavarlık sayesinde Lacan komşuya daha önce arzularımızın dayanılmaz yoğunluğu ve nüfuz edilemezliğindeki [*impenetrability*] nihai nesneye işaret etmek için Freud tarafından kullanılan Şey (*das Ding*) terimini uygulamıştı. Bu terimde korku edebiyatının tüm çağrışımları işitilmelidir: Komşu, insanî Stephen King'in *Cinnet* [The Shining] adlı eserinde, şeytanî sırıtışı eşliğinde adım adım tüm ailesini doğrayarak öldüren ve bir

[7] Sözü edilen bariz istisna, her canlı varlıkla dayanışmanın Budist etiği, tarafından önerilen çözüm bile, daha ziyade bir tür evrenselleşmiş umursamazlıktır – çok fazla empatiden nasıl kaçınılacağını öğrenmek. (Evrensel şefkâtin, Zen Budizmi'nin akıbetinin layıkıyla gösterdiği gibi tam zıddına, acımasız askerî tavrın savunusuna kolayca dönebilmesinin nedeni işte budur).

canavara dönüşen o başarısız kibar yazar gibi, her basit insan yüzünün arkasında potansiyel olarak pusuya yatmış olan (Şeytanî) Şey'dir. Freud ve Lacan, Yahudi-Hıristiyanlığın temelindeki "komşunu sev" emrinin sorunsal doğası üzerinde ısrar ederlerken, sadece her evrensellik nosyonunun tikel değerlerimiz tarafından nasıl aldatıcı bir şekilde renklendirildiği ve böylece gizemli dışlamaları ima ettiği üzerine standart eleştirel-ideolojik bir noktaya parmak basmakla kalmazlar. Komşu'nun evrensellik boyutunun ta kendisiyle uyumsuzluğuna dair, bundan çok daha güçlü bir noktaya parmak basarlar. Evrenselliğe direnen Komşu'nun tam anlamıyla *gayri insanî* boyutudur. Bu bizi kilit soruya getirmektedir: *Her bir* evrenselci etik [anlayış] bu türden bir fetişçi inkâr jestine dayanmak zorunda mıdır? Yanıt: "Hümanist" olmayı (insan olmanın gayri insanî çekirdeğini göz ardı etmek anlamında) sürdüren, Komşu'nun cehennemî boyutunu inkâr eden her etik [anlayış]. "Adam", "insan kişi", Komşu'nun saf öznelliğini örten bir maskedir.

Sonuç olarak Komşu, hoşsohbet bir dosta dönüşümünde, mahremleştirme [*gentrification*] çabalarından paçayı kurtaran nüfuz edilemez [*impenetrable*] "Şey" olarak öne sürüldüğünde, bu etiğin nihai ufkunun herhangi bir kuşatıcı evrenselliği alt üst eden bu kavranılamaz [*unfathomable*] Ötekiliğe karşı saygılı olması anlamına gelmez. Bilakis Alain Badiou'yu takip ederek, *yalnızca* "gayriinsanî" bir etiğin, dost bir kişiye değil gayriinsanı özneye seslenen bir etiğin hakiki evrenselliği ayakta tutabileceği öne sürülmelidir. Sıradan anlayış için en zor şey, Komşu-Şey *olarak* bu öznenin tekilliğinin spekülatif-diyalektik bir şekilde evrenselliğe, standart "genel" evrenselliğin aksine evrensel tekilliğe, tersine döndürülmesidir. Bu evrensellik, tekillikle evrensellik arasında tikelliği bypass ederek bir tür kısa devre yapılarak, tüm tikel özelliklerinden soyulmuş öznel tekillikte temellenmiş evrenselliktir.

Walter Benjamin'in *Genelde Dil ve Özelde İnsan Dili Üzerine* [On Language in General and Human Language in Particular] adlı erken dönem eserinde parıldayan dehasını anmalıyız. Burada mesele, insan dilinin diğer dilleri (Tanrıların ve meleklerin dillerini de? Hayvan dilini de? Uzayda bir yerlerdeki başka bir zeki varlığın dilini? Bilgisayar dilini? DNA'nın dilini?) de

içine alan "kendi başına" bir evrensel dil türü olması değildir: İnsan dilinden başka fiilen varolan başka bir dil yoktur – ama bu "tikel" dilin bilincine varmak için, onu "kendi başına" dilden (insan sonluluğunun, erotik tutkular ve ölümlülük, hâkimiyet mücadeleleri ve iktidarın müstehcenliği gibi alametlerinden mahrum kalmış dilin soyut yapısı)[8] ayıran ayrılığa dayanarak kavrayan asgari bir ayrım sunul*malı*dır. Gayri insanî dille insan dili arasındaki bu asgari fark açıkça Platonik bir farktır. O halde, ya standart ilişkinin tersine dönsek: İsa'da, Tanrı'nın bütünüyle insan olduğu ve *biz, insanların, olmadığı* gerçeğinin öteki yüzüne dönsek... G. K. Chesterton, *The Napoleon of Nothing Hill* adlı eserine şöyle başlıyor: "Pek çok okurun ait olduğu insan ırkı..." – bu elbette bazılarımızın insan olmadığı anlamına gelmemektedir, ama hepimizde gayriinsanî bir çekirdek olduğu ya da "bütünüyle insan olmadığımız" anlamına gelmektedir.

Âdap Perdesi

"Gayriinsanî" Komşu'nun mütecaviz yakınlaşmasına mesafeli kalabilmenin en etkili yolu kibarlıktır – Peki ama kibarlık nedir? Ayartıcı imalarla oynaşan hafif müstehcen bir öykü vardır: Bir kız ve bir oğlan, kızın evinin önünde akşamın geç bir vaktinde vedalaşmaktadırlar; oğlan ağırdan alarak: "Seninle içeri girip bir kahve içmeme ne dersin?" der. Kızın buna yanıtı ise "Üzgünüm, bu gece olmaz, âdet dönemim..." olur. Bunun kibar versiyonu ise Kız, "Müjde, âdetim bitti – hadi bana gel!" derken oğlanın "Üzgünüm, şu an kahve içecek havada değilim..." demesidir. Gelgelelim, bu versiyon, bizi bir anda kibarlığın iki anlamlılığı ile yüz yüze getirir: Oğlanın kibar yanıtının içinde kaçırılmaz bir aşağılayıcı gaddarlık boyutu vardır – John Lennon'un "Working Class Hero" adlı şarkısında dediği gibi: "Öldürürken nasıl gülümseyeceğini öğrenmelisin."

Kibarlığın iki anlamlılığı, Henry James'in şaheserlerinde en iyi şekilde yorumlanmaktadır: Kişinin duygu patlamasının görgüsüzlüğün zirvesi kabul edildiği inceliğin hükümranlığındaki bu evrende, her şey söylenmiş, en acı kararlar verilmiş, en

---

[8] Tam olarak yapılmaması gerekeni yapan Habermas, bu Benjaminci dersi kaçırmıştır: Habermas, ideal "genel olarak dil"i –pragmatik evrenselleri– doğrudan edimsel olarak varolan dillerin normunun yerine koymaktadır.

hassas mesajlar iletilmiştir – gelgelelim, tüm bunlar resmî bir sohbet kılığında gerçekleşir. Ortağıma şantajı bile, kibar bir gülümsemeyle, ona çay ve kek sunarak yaparım. Acaba doğrudan gaddarca bir yaklaşım Öteki'nin cevherini ıskalarken, incelikli dansın bu cevhere erişmesi söz konusu olabilir mi? Adorno, *Minima Moralia* adlı eserinde, inceliğin sapına kadar muğlak oluşunun Henry James'te halihazırda açıkça görülebilir olduğuna işaret etmektedir: Öteki'nin duyarlılığının ona saygı duyularak göz önünde tutulması, onun mahremiyetini ihlal etme kaygısı, kolaylıkla ötekinin acısı karşısındaki gaddarca bir duyarsızlığa dönüverebilir.[9] Absürtlük düzeyine yükselen bu ruh hali geçişinin aynısı, Merkez Ordular Grubu komutanı Mareşal von Kluge tarafından Rusya Cephesi'nde sergilenmiştir. 1943 yılının Ocak ayında, Merkez Ordular Grubu karargâhının konuşlandığı Smolensk'teki bir grup Alman subayı, Hitler'i Smolensk ziyareti sırasında öldürmeyi planlamıştı. Plana göre, askerî yemekhanedeki yemek sırasında yaklaşık iki düzine subay, tabancalarını aynı anda çıkarıp ona ateş edeceklerdi. Böylece, sorumluluk kolektif olarak üstlenilmiş olacak ve aynı zamanda Hitler'in korumaları kurşunların en azından bir kısmının hedefe ulaşmasını engelleyemeyeceklerdi. Ne yazık ki, kendisi de Nazi karşıtı olan von Kluge, Hitler'in ölmesini istediği halde, planı veto etti. Gerekçesi, Alman Subay Teşkilâtı öğretilerine dayanıyordu: "Bir adamı öğle yemeği sırasında öldürmek yakışık almaz."[10]

Hal böyle olunca, kibarlık âdaba yaklaşıyor. *Break Up* filminden bir sahnede, Vince Vaughn, Jennifer Aniston'a öfkeli bir şekilde yaklaşarak: "Bulaşıkları yıkamamı istedin ve ben de yıkadım – Problem bu mu?" dediğinde, Jeniffer Aniston şöyle yanıt verir: "Bulaşıkları yıkamanı istemiyorum – Bulaşıkları yı-

---

[9] Bkz. Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, Frankfurt: Suhrkamp 1997, s. 38-41.

[10] Michael Baigent ve Richard Leigh, *Secret Germany*, Londra: Arrow Books 2006, s. 14. Bu kibar isteksizlik, bir grup serseri Nazi'nin Yahudi bir gece kulübü sahibine yaklaşıp ona kibarca "Lütfen gözlüklerinizi çıkarabilir misiniz, böylece kırılmamış olurlar?" diye sordukları Ingmar Bergman'ın *The Serpent's Egg* adlı (diğer açılardan alındığında, başarısız olan) filmindeki unutulmaz sahnenin zıddı değil midir? [Sahnenin devamında,] kulüp sahibi dediklerini yaptıktan sonra, adamın saçlarını gaddarca kavrayıp kafasını masanın üstünde öylece kanlı bir püre haline gelinceye kadar döverler.

kamayı *istemeni* istiyorum!" Burada sözü edilen, arzunun asgari dönüşlülüğüdür, arzunun "terörist" talebidir: Yalnızca istediğimi yapmanı istemiyorum, dahası istediğimi gerçekten de yapmak istemeni istiyorum – Yalnızca ne yapacağını düzenlemeyi değil, aynı zamanda arzularını da istiyorum. Yapabileceğin en kötü şey, yapmanı istediğim şeyi yapmamandan daha da kötüsü, yapmanı istediğimi yapmak istemeden yapmandır... İşte bu nokta bizi âdaba getiriyor: Bir nezaket eylemi kesinlikle başkalarının yapmamı istediği şeyi yapmak istiyormuşum gibi görünmektir. Böylece öteki'nin arzusuna uymam onun üzerinde baskı yaratmaz. Bir âdap edimi tam olarak, ötekinin benden yapmamı istediği şeyi yapmak istiyor gibi görünmektir. Böylece ötekinin temennisiyle uyumlu olmam onun üzerinde bir baskıya yol açmaz. *Borat* filminde, kahraman basitçe kabalaşıp ve saldırganlaştığında (en azından bizim Batılı gözlerimiz ve kulaklarımıza göre) değil, hatta tam tersine, umutsuzca kibarlaşmaya çalıştığında en yıkıcı halini alır. Filmin kahramanı [Borat], zengin sınıfa mensup birinin evindeki bir akşam ziyafetinde, tuvaletin nerede olduğunu sorar, bir süre sonra döner, elinde bir plastik poşete itinayla yerleştirdiği dışkısı vardır ve evsahibesine sakin bir ses tonuyla poşeti nereye koyması gerektiğini sorar. İşte bu hakiki anlamda yıkıcı bir siyasal jestin mecazi modellerinden biridir: İktidardakilere dışkı dolu bir poşet getirmek ve kibarca ondan nasıl kurtulacağını sormak.

Kısa olmakla birlikte âdap üzerine yazdığı anlaşılır makalesinde Robert Pippin, ötekilere özgür, özerk ve bizimle eşit eyleyenlermiş gibi saygı gösteren temel öznel tavrı, katı yararcı veya ötekilerle ilişkisinde bedellerin ve kazançların "rasyonel" hesaplamasını aşan ve onlara güven duyan, onları aşağılamamaya çalışan ve daha pek çok şeyi içeren iyiliksever bir tavır sergilemekte olan tüm edimleri tanımlayan bu kavramın ikircikli durumunun muammalı yapısının ayrıntılarına iniyor.[11] Bu kavram zorlayıcı karakterinin derecesiyle ölçüldüğünde iyi muameleden ve cömertlikten (insanlar cömert olmaya zorlanamaz) daha fazlası, ama belirgin bir şekilde ahlâkî ya da yasal bir zorunluluktan daha azıdır. Esasen âdaba mahsus davranış tarzlarını [*modes*]

[11] Bkz. Robert Pippin, "The Ethical Status of Civility", içinde *The Persistence of Subjectivity*, Cambridge: Cambridge University Press 2005, s. 223-38.

(âdaba aykırı kaba sözlerle ötekileri yaralamak gibi) ahlâkileştirmeyi veya hatta doğrudan cezalandırmayı hedefleyen siyasî doğrucu çabalarda yanlış giden işte budur: Bu çabalar potansiyel olarak âdabın kıymeti ve öznelerarası davranışın sıkı sıkıya düzenlenmiş biçimleri ile denetlenmemiş özel fanteziler arasında arabuluculuk yapan "ortak anlaşma zemininin" altını oymaktadır. Daha Hegelci terimlerle söylersek, edepsizliğin cezalandırılmasında kaybolan şey "etik töz"dür: Yasaların ve belirgin normatif düzenlemelerin aksine, âdap, tanımı gereği "tözsel"dir, kendiliğinden zaten önceden verili olarak deneyimlenen, asla dayatılmayan/tesis edilmeyen bir şeydir.[12] Âdabın "özsel olarak yan ürünler olan hallere" dair tüm paradokslarda yer almasının nedeni işte budur: Amaçlanmış bir şekilde hayata geçirilemez – Eğer bu yapılırsa, bunun hakiki olmadığı, sahte bir âdap olduğunu söylemekte sonuna kadar haklı oluruz. Pippin, âdabın modern toplumlardaki can alıcı rolünü, özerk ve özgür bireyin yükselişiyle bağlantılandırmakta haklı – âdabın yalnızca ötekilere eşit, özgür ve özerk öznelermişcesine muamele etme pratiği olmanın da ötesinde çok daha rafine bir yolla: Âdabın kırılgan gövdesi, özgür bağımsız bireylerin "toplumsal tözü"dür. Bu tam da onların (karşılıklı) bağımlılıklarının tarzıdır. Şâyet bu töz dağılırsa, bireysel özgürlüğün bu en toplumsal mekânı kapanır.

---

[12] Siyaseten doğru bakış, Ötekiliğin ırkçı nefretinin tuhaf bir tersinimini kabul eder – Öteki'den nefretin ve Öteki'nin açıkça ırkçı bir biçimde kovulmasının, Öteki'nin hayat tarzımıza karşı bir tehdit oluşturan bir düşman olarak algılanmasının alaylı bir şekilde Hegelci olumsuzlamasının/aşılmasının bir türünü sahneler. Siyaseten doğru bakışta, Öteki'nin bize yönelen şiddeti, ne oranda olursa olsun, daima bizim Öteki'yi inkârımıza ve ezmemize (Beyaz adamın emperyalizmi, sömürgeciliği, vb.) karşılık gelen "ilk günah"ımıza karşı bir *tepki*dir. Biz, beyaz adamlar, sorumluyuz ve suçluyuz. Öteki ise yalnızca bir mağdur olarak tepki gösteriyor: Biz kınanmalıyız, Öteki ise anlaşılmalı: Bizim durumumuzda ahlâk alanındayız (ahlâkî kınama), oysa Öteki'nin alanını kuşatan sosyolojidir (toplumsal açıklama). Kendini aşırı aşağılama ve aşırı suçlama maskesinin altında, bu tür hakiki bir etik mazoşizm duruşunun tam da kendi biçiminde ırkçılığı nasıl tekrar ettiğini anlamak, kuşkusuz kolaydır: Olumsuz bir şekilde de olsa, meşhur "beyaz adamın külfeti" hâlâ buradadır – Biz, beyaz adamlar, Tarih'in öznesiyken, ötekiler en nihayetinde bizim (yanlış) yaptıklarımıza tepki gösteriyorlar. Diğer bir deyişle, siyaseten doğru bakışın kendisini ahlâken suçlamasının hakiki mesajı sanki şudur: Bundan böyle dünyanın geri kalanı için demokrasi ve uygarlık modeli olamıyorsak, bari kötülüğün modeli olalım.

Tam anlamıyla Marksist bir kavram olan "temel", [*base*, altyapı] ("üstyapı" ile karşıtlık içinde alındığında) özgürlüğümüzün alanını belirleyen ve bu yolla sınırlandıran bir dayanak [*foundation*] olarak anlaşılmamalıdır ("Özgür olduğumuzu düşünüyoruz ama gerçekte temel tarafından belirleniriz"); Bunun yerine bu kavram, özgürlüğümüze *ait* ve özgürlüğümüz *için* olan temel (çerçeve, arazi, mekân) olarak kavranmalıdır. "Temel", özgürlüğümüzü ayakta tutan toplumsal bir tözdür – bu anlamda, âdap kuralları özgürlüğümüzü sınırlandırmayıp yalnızca özgürlüğümüzün serpilip gelişebileceği mekânı sağlar; devlet aygıtı tarafından zorla uygulanan yasal düzen, serbest piyasa mübadelelerimiz için olan temeldir; gramer kuralları özgür düşüncemiz için kaçınılmaz temeldir ("özgürce düşünebilmek" için bu kurallara körü körüne uymalıyız); "ikinci doğamız" olarak alışkanlık kültür için temeldir; müminler topluluğu Hıristiyan öznenin içinde özgür olabileceği yegâne arazidir, temeldir, vs. Burjuvazi'nin "soyut ve yalnızca biçimsel özgürlüğü"ne karşı "somut, gerçek özgürlük" için öne sürülen kötü şöhretli Marksist itiraz da bu şekilde anlaşılmalıdır: Bu "somut özgürlük" mümkün içeriği sınırlandırmamaktadır ("yalnızca bizim Komünist tarafı desteklersen hakikaten özgür olabilirsin"). Buradaki soru, daha ziyade özgürlük için hangi "temel"in güvence altına alınması gerektiğidir. Sözgelimi, kapitalizmde işçiler biçimsel olarak özgür oldukları halde, özgürlüklerini üreticiler olarak hayata geçirebilecekleri bir "temel" bulunmaz; ifade etmede, örgütlenmede ve benzeri alanlarda "biçimsel" bir özgürlük olduğu halde, bu özgürlüğün temeli sınırlandırılmıştır.

Âdabın teorik vurgusu, görüldüğü üzere özgür öznelliğin*miş* gibi yaparak ayakta tutulma zorunluluğudur. Gelgelelim beklememiz gerekenin aksine, bu birisinin baskı altındayken ya da yapmak zorunda olduğunu özgür bir edimi gerçekleştiriyormuş gibi yapması değildir (bunun en yalın biçimi, tabiî ki "ilkel" toplumların "potlaç" ritüelinde armağan mübadelesidir). O halde âdap, nasıl olur da görünüşte sürdürüyor olduğum özgürlüğümü *de facto* [fiilen] kısıtlayan yazılı olmayan kurallar kümesiyle ilişkilenir? Kibar olmak ve ötekini aşağılamamak için benim ona vereceğim emri (çünkü ona karşı bir otorite konumundayım ve emirlerime uyması gerektiğinden) nazik bir rica biçimine sok-

tuğum bir sahneyi hayal edelim: "Sizin için zahmet olmazsa ... yapabilir miydiniz acaba?" (Aynı satırlarda güçlü ya da ünlü bir kişinin tanınmamış bir birey tarafından ziyaret edildiğinde kullandığı kibar formlardan birisi gösterilir, ziyaret edilen ünlü kişi, tanınmamış birisi tarafından yapılan ziyareti kendisine yapılmış olan bir iyilikmiş gibi takdim etmektedir – "Beni ziyaret etme nezaketini gösterdiğiniz için size müteşekkirim...") Gelgelelim, burada sözü edilen hakiki âdap değildir: Âdap basitçe özgür edimmiş gibi yapılan yükümlülük değildir; bilakis bunun tam zıddıdır: *Yükümlülük görünümlü özgür bir edimdir*. Örneğimize dönersek: Güç sahibi birisinin hakiki âdaba uygun edimi onun basitçe yaptığı şeyi yapması gerekiyormuş gibi yapması olacaktır. Oysa gerçekte, bu onun adına bir cömertlik edimidir. O halde, özgürlük, özgürlüğün kavranılmış zorunluluk olarak sunulduğu Spinoza tanımını alt üst eden bir paradoksla ayakta tutulmaktadır. Özgürlük "*müş*" gibi yapma zorunluluğudur.

Hegelci terimlerle söyleyecek olursak özgürlük, varlığımızın etik tözüyle ayakta tutulur. Verili bir toplumda, yaşamın kimi özellikleri, tavırlar ve normlar bundan böyle ideolojik biçimde işaretlenmiş olarak algılanmazlar, yaşam biçiminin ideolojik olmayan sağduyusu olarak, "tarafsız" olarak görünürler: İdeoloji belirgin bir biçimde belirlenmiş (göstergebilimsel anlamda "işaretlenmiştir"), bu arkaplan/-dan/-a karşı önplana çıkmış bir konumdur (aşırı dinsel coşkunluk, belirli bir siyasal yönelime adanmışlık, vb.). Burada sözü edilen Hegelci nokta, tam da bazı özelliklerin *par excellence* ideolojisi (ve en etkin halinde) olan kendiliğinden kabul edilmiş arkaplanda nötrleştirilmesidir – burada sözü edilen diyalektik bir biçimde "karşıtların örtüşmesi"-dir [*coincidence of opposites*]: Bir kavramın (bu durumda, bu kavram ideolojidir) karşıtıyla (ideoloji olmayanla) örtüşmesinde (ya da daha tam anlamıyla karşıtı olarak görünmesinde) edimselleşmesidir. Dahası, *mutatis mutandis*, aynısı şiddet için de geçerlidir: Katıksız toplumsal-sembolik şiddet karşıtı olarak, içinde yaşadığımız ortamın, soluduğumuz havanın kendiliğindenliği olarak görünür.

Burada sözü edilen âdap kavramı, çokkültürcülük kördüğümünün tam kalbinde yer alır. Birkaç yıl önce, Almanya'da *Leitkultur* (baskın kültür) hakkında bir tartışma yaşandı: Muha-

fazakârlar soyut çokkültürcülüğün karşısında, muhafazakâr her eyaletin baskın bir kültürel mekân üzerine kurulu olması halinde, bu mekânda yaşamakta olan diğer kültür mensuplarının hâkim kültüre saygı göstermesi gerektiğinde ısrarcı oldular. Kabul etmek gerekir ki, liberal solun örtülü ırkçılık içerdiği gerekçesiyle saldırmasına karşın hiç değilse bu kavram olgulara ilişkin uygun bir betimleme sunuyor. Grup hakları pahasına olsa bile, birey özgürlüklerine ve haklarına saygı duymak, kadınların tam kurtuluşu, cinsel yönelim ve din (ve ateizm) özgürlüğü, herhangi birini ve her şeyi alenen eleştirme özgürlüğü aynı zamanda Batılı liberal *Leitkultur*'ün merkezî yapısal öğeleridir, örneğin bu durum, Suudi Arabistan'da, İslâm dışı dinlerin kamusal alan pratiklerinin yasaklanmış olmasını normal olarak kabul ederken Batı ülkelerinde karşılaştıkları davranışları protesto eden Müslüman ilahiyatçıları cevaplamak için kullanılabilir. İslâm. Kısacası: Müslümanlara özgürlük, Salman Rüşdi'nin dilediğini yazma özgürlüğünün ayrılmaz bir parçasıdır – Batılı özgürlüğün sadece kendinize uyan parçasını seçemezsiniz. Batılı çokkültürcülüğünün hakikaten nötr olmadığına ve bazı özel değerlere ayrıcalık tanıdığına ilişkin standart eleştirel argümana verilecek yanıt, sonraki cümledeki paradoksun arsızca kabul edilmesi gerektiğidir: Evrensel açıklığın bizzat kendisi Batı modernitesinde kökleşmiştir.

Herhangi bir yanlış anlamaya mahal vermemek için, aynısının bizzat Hıristiyanlık için geçerli olduğunu belirtmek gerekir. İtalyan komedyen Andrea Rivera, Vatikan'ın resmî gazetesi *L'Osservatore Romano*'nın 2 Mayıs 2007'de yayımlanan nüshasında, Papa'yı eleştirdiği için "terörizm"le suçlanmıştı. Televizyonda 1 Mayıs nedeniyle yayınlanan bir rock konserini sunan Rivera, Papa'nın evrim konusundaki tutumunu hedef aldı ("Papa evrime inanmadığını söylüyor. Katılıyorum, gerçekten de Kilise hiç evrim geçirmedi."). Dahası Kilise'yi, ötenazi için mücadele etmiş ve bir doktorun solunum cihazını fişten çekmeyi kabul etmesinin ardından 2006 Aralık'ında vefat eden kas distrofisi hastası Piergiorgio Welby için Katolik cenaze töreni yapmayı reddettiği için de eleştirmişti ("Vatikan'ın Pinochet veya Franco'nun cenazelerini reddetmezken Welby'nin cenazesini reddetmesine katlanamıyorum."). Vatikan'ın tepkisi ise şu şekildeydi:

"Bu da terörizmdir. Bu Kilise'ye saldırı başlatan bir terörizmdir. Her daim sevgi, yaşam sevgisi ve insan sevgisi adına konuşan birisine karşı kör ve akıl dışı öfkenin fitilini ateşleyen bir terörizmdir." Burada yapılan temel olarak, her şeyin eleştirilebildiği ve sorunsallaştırabildiği evrensel "aklın kamusal kullanımı" alanında ısrar eden Batı Avrupalı Leitkultur'ü –paylaştığımız *Leitkultur* nazarında Rivera'nın ifadeleri tamamıyla kabul edilebilirdir– gaddarca ihlal eden fiziksel terörist saldırılarla entelektüel eleştiriyi eşitlemektir. Burada âdap can alıcı önemdedir: Çokkültürlü özgürlük, yalnızca hiçbir zaman soyut olmayan ve daima bir *Leitkultur* içerisine gömülü âdap kurallarıyla ayakta tutulduğunda işlev görür. Kendi *Leitkultur*'ümüzde, "terörist" sıfatı Rivera'ya değil, Rivera'nın yalın ve makûl itirazlarını "kör ve akıl dışı öfke" ifadeleri olarak sunması nedeniyle *L'Osservatore Romano*'ya uyar. İfade özgürlüğü, tüm tarafların hukuken yasaklanmamış olsalar da bize hangi saldırıların ne kadar uygunsuz olduğunu söyleyen yazılı olmayan aynı âdap kurallarını takip etmesiyle işleyebilir: Âdap bize belirli bir etnik veya dinsel "yaşam tarzı"nın hangi özelliklerinin kabul edilebilir ve hangilerinin kabul edilmez olduğunu söyler. Şâyet tüm taraflar aynı âdabı paylaşmaz veya ona saygı duymazsa, bu durumda çokkültürcülük hukuken düzenlenmiş karşılıklı yok saymaya veya nefrete dönüşür.

Burada sözü edilen âdabın Lacancı adlarından biri, yalnızca kendilerinde temellenen kurallar kümesi ("bu böyle, çünkü böyle, çünkü bu bizim örfümüz") olan "Efendi-Gösteren"dir [*master signifier*] – ve Efendi-Gösteren'in toplumlarımızda gittikçe daha fazla tehdit altında olan boyutu da işte budur.

Armağan ve mübadele

Pekâlâ, Efendi-Gösteren nedir? Okul sınavları sırasında, Lacan ilginç bir olguya dikkat çekti: Yeterliliklerimi ölçme prosedürüyle ölçüm sonuçlarını (notları) açıklama edimi arasında bir gecikme, asgari bir boşluk [*gap*] olmalıdır. Diğer bir deyişle, sınav sorularını mükemmel bir şekilde yanıtladığımı bilsem de, sonuçlar açıklanana dek güvenilmezliğin, şansın asgari öğelerinden biri varlığını korur – Bu boşluk sözcüğün tam anlamıyla sembolik bir edimdeki, saptayıcı ile performatif arasındaki, sonuçları

ölçmek ile onları *not almak* (onları kayda geçirmek) arasındaki boşluktur. Bürokrasinin bütün esrarı bu boşluktaki en yüce dayanağında yatar: Olguları bilirsiniz ama bu olguların bürokrasi tarafından nasıl kayda geçirildiği konusunda asla fazla emin olamazsınız. Aynısı seçimler için de geçerlidir: Seçim sürecinde, olumsallık momenti, risk momenti, "piyango" momenti, can alıcı önemdedir. Tamamıyla "rasyonel" seçimler, hiçbir suretle seçim olmayıp nesnelleştirilmiş birer şeffaf süreç olurdu.

Geleneksel (modern öncesi) toplumlar bu sorunu, bahşedilmiş otoritenin sonucu "teyit ettiği" aşkın [*transendental*] bir kaynağa (Tanrı, Kral, ...) başvurarak çözerler. Modernitenin sorunu buraya dayanmaktadır: Modern toplumlar kendilerini artık dışsal (aşkınsal) bir otorite kaynağına dayanmayan özerk, öz-düzenlemeli olarak algılarlar. Ne var ki risk momenti, seçim sürecinde faal kalmak zorundadır. Yorumcuların oyların "irrasyonelliği" (seçimlere birkaç gün kala oyların hangi yöne sapacağını asla kimse bilemez) üzerinde durmalarının nedeni işte budur. Diğer bir deyişle, demokrasi, kalıcı kanaat yoklamasına –tamamıyla mekanize ve nicelenmiş ve "edimsel" karakterinden mahrum kalmış bir şekilde– indirgenecek olursa işlemez olur. Claude Lefort'un dikkat çektiği gibi oylama, bir ritüel (kurban etme ritüeli), toplumun ritüel bünyesinde özyıkımı ve yeniden doğuşu olarak kalmalıdır.[13] Bunun nedeni, söz konusu riskin opak olması ve asgari düzeyde dışsallaşması/şeyleşmesi gerekliliğidir: "Halkın iradesi", Eski uygarlıkların önceden kestirilemez olarak algıladıkları Takdir-i İlahi'nin veya Kaderin ellerine düşmenin bizdeki eşdeğeridir. İnsanlar kendilerinin katıksız bir olumsallığın sonucunda, doğrudan keyfi seçimleri olarak kabul edemedikleri şeyi, bir risk olarak "gerçek"in asgari bir düzeyine atfedilirse kabul edebilirler – Hegel bunu çok uzun zaman önce biliyordu, monarşiyi savunmanın bütün anlamı buydu. Dahası, en az diğerleri kadar önemli son bir noktaysa, aynı şey aşk için de geçerlidir: "Gerçek'in yanıtı"nın bir öğesi ("biz sonsuza kadar birbirimiz için yaratılmışız") bulunmalıdır, âşık olmamın katıksız bir şans sürecine dayandığını kabul etmem gerçekten mümkün değil.[14]

---

[13] Bkz. Claude Lefort, *Essais sur le politique,* Paris: Éditions du Seuil 1986.

[14] Bkz. Slavoj Žižek, *Looking Awry*, Cambridge, MA: MIT Press 1991.

Efendi'nin işlevi yalnızca bu arkaplan üzerine düzgün bir şekilde yerleştirilebilir. Efendi armağanları öyle bir yolla teslim alır ki, onları kabulü, armağanı veren özne tarafından kendi ödülü olarak algılanır. Bu itibarla, Efendi, Freud'un *Versagung* [feragât] adını verdiği şeyin ikili hareketinde yakalanan özneyle bağlaşıktır: Öznenin kendisi için en değerli şeyi vermesi karşılığında kendisinin bir mübadele nesnesine dönüşmesine aracı olan jest ile alma ediminin içerdiği verme jesti bağlaşıktır. Özne tarafından değiş-tokuşa bağıntılıdır ve değiş-tokuş edilir. Efendi'nin mübadeleyi geri çevirmesi, mübadele eden (Kendisi için en değerli şeyi veren) ve bizatihi mübadele edilmiş olan özne tarafındaki kendine yansımış mübadele ile bağlaşıktır.

Kapitalizmin hilesi, hiç kuşkusuz, bu asimetrinin ideolojik eşdeğerler mübadelesinin görünümünde gizlenmiş olmasıdır: Çifte mübadelenin olmazlığı serbest mübadele olarak maskelenmiştir. Lacan için açık olduğu gibi, psikanalizin –yalnızca teori olarak olmayıp her şeyin ötesinde belirli bir öznelerararası pratik ve toplumsal bağlantının biricik bir biçimi olarak– yalnızca öznelerararası ilişkilerin parayla dolayımlandığı kapitalist toplumda belirebilmesinin nedeni işte budur. Paranın kendisi –analiste ödenen para– analisti, tutkuların hastanın patolojisini yaratan karmaşık durumun içine çekilmesini önlemek için, dolaşımın dışında tutmak için gereklidir. Bu nedenle bir psikanalist bir Efendi-figürü değil, ama daha çok kişisel olarak katılmasa da sevişme karşılığında kendilerine para ödenmesini isteyen bazı fahişelerin ileri sürdüğü türden bir nedenle kendisine para ödenmesini isteyen bir tür "zihin fahişesidir" – işte burada, paranın işlevinin en saf haliyle karşılaşıyoruz. Psikanalitik tedavi ile potlaç ritüeli arasında benzerlikler bulunmaktadır. Marcel Mauss, "Essai sur le don"[15] adlı denemesinde, ilk kez armağanların karşılıklı mübadelesini içeren potlacın paradoksal mantığını betimliyor. Armağan ve mübadele, hiç kuşkusuz kendi doğalarına içkin mantıkta, birbirine karşıttırlar: Hakiki bir armağan, tanım gereği karşılığında bir şey beklenmeksizin verilen bir cömertlik edimidir, ne var ki mübadele zorunlu olarak karşılıklıdır – bir şeyi karşılığında bir şey bekleyerek veririm. Potlaç, iki küme

[15] Bkz. Marcel Mauss, "Essai sur le don," içinde *Sociologie et anthropologie*, Paris: PUF 1973.

arasında bir kısa devredir (iki kümenin kesişimidir): Karşıtının, gönüllü armağan vermenin iki edimi biçiminde (mesele, hiç kuşku yok ki, bu edimlerin mübadeleye göre ikincil olması değil, onu öncelemesi ve temellendirmesidir) bir mübadeledir. Aynısı, ödemeyi bir takım eşdeğer değişimle (bir rüyanın yorumu için şu kadar, bir semptomun çözünmesi için şu kadar, vs. "üç rüya yorumu öde, bir bedava rüya yorumu hakkı kazan" şeklinde özel bir indirim sunan ironik bakışla) yaptığı iş için ücret almayan analistin yaptığı psikanalitik tedavi için de geçerlidir – ilişkinin bu şekilde işlemeye başladığı andan itibaren analistin söyleminde (toplumsal bağlantı) değilizdir. Ancak, analistin de hastanın akıl sağlığını bedâvaya iyileştirmesi, iyi yürekliliğinden değildir: Analistin edimlerinin iyilikle, komşuya yardımcı olmakla hiçbir ilgisi yoktur – bir kere daha söylemek gerekirse, analistin davranışlarının hasta tarafından iyilik olarak algılanmaya başlandığı momentten itibaren, hasta bir psikotik krize sürüklenebilir ve paranoyak bir feveran tetiklenmiş olabilir. Dolayısıyla, potlaçta olduğu gibi, analist ve analiz/edilen/tâbi tutulan arasındaki mübadele, iki kıyas kabul etmez fazlalık arasındadır: Analiste, armağanda söz konusu olduğu gibi hiçbir şey karşılığında ödeme yapılmıştır, ücreti her zaman fahiştir (hastalar, tipik olarak, ücretin fazlalığından yakınmakla aşırı minnettarlık nöbetleri –"bu yaptığınızın karşılığını size nasıl ödeyebilirim ki"– arasında gidip gelirler) *ve* hasta, niyetlenmemiş bir yan ürün olarak, durumunda bir ilerleme kaydederek yardım almış olur. Lacan'ın daha açık hale getirdiği gibi burada temelde yatan sorun, fiyatı hiçbir zaman belirlenmemiş olan şeye nasıl fiyat biçileceğidir.

O halde, potlaç muammasını nasıl çözmeliyiz? Mauss'un çözümü, mübadele dolaşımındaki gizemli bir X'tir. Claude Lévi-Strauss gizemi, mübadelenin "rasyonal çekirdek"ine indirgiyor: Mübadele bu şekilde alındığında, karşılıklılıktır – armağanların karşılıklı mübadelesinin anlamı, toplumsal bağlantının sahnelenmesi olarak *mübadelenin kendisi*dir.[16] Gelgelelim, bu Lévi-Straussçu çözümde eksik bir şeyler var;[17] Burada (Marx'ın

[16] Bkz. Claude Lévi-Strauss, "Introduction a l'œuvre de Marcel Mauss", içinde Mauss, "Essai sur le don."

[17] Jean-Pierre Dupuy, *Avions-nous oublié le mal? Penser la politique après le 11 septembre*, Paris:Bayard 2002.

kendi sözleriyle) "Siyasal İktisat gerçekten de, nitekim eksik bir şekilde, emek değeri ve değerin büyüklüğünü analiz etmiş ve bu biçimlerin altında neyin yattığını keşfetmiştir. Fakat bir kerecik bile olsa emeğin neden ürünün değeri ve emek-zamanın bu değerin büyüklüğü ile temsil edildiğini sormamıştır."[18] biçimindeki can alıcı "Marksist" soruyu soran Pierre Bourdieu[19] olmuştur. Şâyet potlacın gizli çekirdeği mübadelenin karşılıklılığı ise, neden bu karşılıklılık doğrudan öne sürülmemiştir ve neden her biri cömertliğin özgür ve gönüllü bir şekilde sergilenmesi olarak ortaya konan iki ardışık edimin "gizemlileştirilmiş" biçimini varsaymaktadır? Burada zoraki seçim ve zorunlu olanı yapma özgürlüğü paradoksuyla, bu paradoksun en basit haliyle karşı karşıyayız: Benden bekleneni özgürce yapmak zorundayım. (Eğer, söz konusu olan bir armağanı teslim almaksa, bir an evvel armağan edene karşılığını veririm, bu dolaysız dolaşım, fazlasıyla saldırgan bir aşağılama jestine kadar varmaktadır ve ötekinin armağanını *reddettiğime* işaret edecektir – yaşlıların unutup geçen yılın armağanlarını bize bir kez daha verdikleri o utanç verici anları anımsayın). Gelgelelim, Bourdieu'nun çözümü fazlasıyla kaba Marksist bir çözüm olarak kalır: Gizli ekonomik "çıkarları" akla getirir. Farklı ve daha yerinde bir çözümü sunan Marshal Sahlins'den başkası değildi: Mübadelenin karşılıklılığı kendi içinde baştan aşağı iki anlamlıdır; en basit haliyle, toplumsal bağ üzerinde *yıkıcıdır*, intikam mantığıdır, kısasa kısastır.[20] Mübadelenin bu veçhesini örtmek, onu iyiliksever ve barışçıl kılmak için, her bir kişinin armağanının özgür ve kendi ayakları üzerinde durduğuna *inanıyormuş gibi yapmalıyız*. Bu bizi, iki üretici olmayan harcamanın karşılıklı ilişkisi olarak referans düzeyindeki bir mübadele olan "ekonominin ekonomi-öncesi" olarak potlaca getiriyor. Şâyet armağan Efendi'ye ve mübadele Köle'ye aitse, potlaç Efendiler arasındaki paradoksal mübadeledir. Böylelikle, potlaç aynı zamanda âdabın referans düzeyidir. Bu düzey, dizginlenmiş âdap ile müstehcen tüketimin üst üste bindi-

---

[18] Bkz. Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une thé orie de la pratique,* Cenevre: Droz 1972.

[19] Karl Marx, *Capital, Volume One*, Harmondsworth: Penguin 1990, s. 167.

[20] Bkz. Marshall Sahlins, *Stone Age Economics,* Berlin ve New York: Walter De Gruyter 1972.

ği, kaba davranmanın kibar bir şey olduğu paradoksal noktadır.

Ulysses'in Reel Siyaseti

Daha ilk anından itibaren Efendi-Gösteren'in saygınlığına dadanan müstehcen altyüz veya Hukukun saygınlığı ve bu saygınlığa ait sınırların müstehcen bir şekilde ihlal edilmesi arasındaki gizli ittifak, ilk olarak Shakespeare'in etkileyici postmodern (bu adı önceleyen, *avant la lettre*) eseri, en tekinsiz oyunu *Troylus ve Cressida*'da açık bir şekilde anahatlarıyla çizilmiştir. Büyük İngiliz Hegelci A. C. Bradley, Shakespeare'in geleneksel akademik okumasının koordinatlarını sunan *Shakespearean Tragedy* adlı etkili eserinde şöyle diyor:

> Belirli bir sınırlama, Shakespeare'i mistik şairlerle, büyük müzisyen ve filozoflarla birleştiren şey, zihnindeki belirli bir öğenin kısmi sindirilmesi [*suppression*], belirli bir şekilde sınırlanmasıdır. Oyunlarının birinde veya ikisinde ama bilhassa *Troilus ve Cressida*'da neredeyse acı çekerek bu sindirmenin bilincindeyizdir: Keskin bir düşünsel etkinlik hissederiz ama aynı zamanda sanki ruhundaki bir güç en yüce ve tatlı olduğu anda bir süreliğine hükümsüz olmuş gibi belirli bir soğukluk ve katılığı da hissederiz. Diğer oyunlarında, bilhassa *Fırtına* [The Tempest], bu gücün varlığının sürekli farkındayızdır.[21]

Hakikaten de böyle: Metafiziksel pathos [*acıma, –ç.n.*] ve mutluluğun gerçekleşen korkunç ve gülünç olayları bir şekilde etkisiz kılan kurtarıcı niteliğine, *Troilus*'ta sanki hiç yer yok gibidir. İlk zorluk, *Troilus*'un nasıl kategorize edileceğidir: Shakespeare'in oyunları arasında muhtemelen en iç karartıcısı olan bu oyun, sıklıkla bir komedi olarak sınıflandırılır – Yüceltilmiş trajik pathosu içermediğinden doğrusu da budur.[22] Diğer bir deyişle, *Troilus* komediyse, aynı nedenle Holokost hakkındaki tüm iyi filmler de birer komedidir: Toplama kamplarındaki tutsakların açmazının, trajik olduğunu iddia etmek küfürdür – Tutsakların açmazı o

---

[21] A. C. Bradley, *Shakespearean Tragedy*, Londra: Macmillan 1978, s. 150.

[22] Bu satırlarla birlikte, Shakespeare'in büyük trajedileri arasında yalnızca *Macbeth* ve *Othello*'nun gerçek trajediler olduğunu iddia edesi gelir insanın: *King Lear* [Kral Lear] tamamen eşiği geçen bir komedi iken (bir başka nefis komedi olan *Titus Andronicus* ile benzer bir şekilde), Hamlet zaten yarı komik bir melodramdır.

denli dehşet vericidir ki, tam da bu trajik ihtişamı sergileme imkânından mahrum kalmışlardır. *Troilus*'un Shakespeare'in eseri içerisinde oynadığı yapısal rol, Mozart'ın operaları arasında *Cosi fan tutte*'nin* rolüyle aynıdır: Çaresizliği o denli esaslıdır ki, bu çaresizliği aşmanın tek yolu, her şeyi bir peri masalı sihrinde yeniden ele almaktır (*Fırtına* ve Shakespeare'in diğer geç dönem oyunları; Mozart'ın *Sihirli Flütü*).

Shakespeare'in birçok oyununda halihazırda şanlı şöhretli bir öykü yeniden anlatılır (Julius Caesar veya İngiliz Kralları hakkındakiler); *Troilus*'u pek bilindik öyküyü tekrar anlatma açısından müstesna yapan şey, vurguyu özgün ikincil ve kenardaki karakterlere kaydırmasıdır: *Troilus* öncelikle Achilles ve Hector, Priam ve Agamemnon hakkında değildir; Ele aldığı aşk hikâyesi Cressida ile Troilus arasında geçendir, Helen ve Priam arasındaki değil. Bu açıdan bakıldığında, *Troilus*'un, paradigmatik postmodern usullerin pek bilindik klasik bir öyküyü kıyıda kalmış bir karakterin bakış açısından yeniden anlatma örneği konusunda önceden fikir verdiği söylenebilir. Tom Stoppard'ın *Rosencrantz ve Guildenstern Öldüler* [Rosencranz and Gildenstern Are Dead] adlı oyunu, bunu *Hamlet* ile yaparken, burada Shakespeare bizzat kendisi yapıyor. Bu yerinden etme, aynı zamanda Shakespeare'in kraliyet vakayinamelerinden alarak vakur bir şekilde sahnelediği "büyük" kraliyet dekorunu, olaya komik sağduyulu bakışı katan sıradan insanlara yer veren dekorla tamamlayan standart usulünün de altını oymaktadır. Bu komik ara oyunlar (antraktlar), kraliyet vakayinamelerinin asalet içeren dekoru ile oluşan tezat sayesinde güçlendirilirler: *Troilus*'ta, herkes, en asil savaşçılar bile, onları ya kör ve budala derecesinde acınası ya da amansız entrikalar içerisinde görmemizi sağlayan gülünç bakış açısıyla "kirlenmiş"lerdir. Bu trajik boyut yıkımının "uygulayıcısı", müdahaleleriyle sistematik olarak trajik pathosun altını oyan söz konusu tekil eyleyici Ulysses'ten başkası değildir – Ulysses'in, Yunan generallerinin (ya da "Shakespeare'in şimdi "Bush modu" olarak adlandırılabilecek şekilde dediği gibi "Grek") Yunan savaş konseyinde, sekiz yıllık savaşın ardından

* İtalyanca tam adı, *Cosi fan tutte, ossia La scuola degli amanti* olan bu opera, Türkçe uyarlamalarında *Kadınlar Böyle Yapar* adıyla anılmıştır. Birebir çevirisi, *Böyle yapar tüm [kadınlar]* biçimindedir. –*ç.n.*

Truva'yı işgâl etme ve yıkmadaki başarısızlıklarını açıklamaya çalıştıkları I. perdedeki ilk müdahalesi göz önüne alındığında, bu kulağa şaşırtıcı gelebilir. Ulysses duruma, Yunanların başarısızlığının aslında her bir bireyin kendisi için uygun kabul ettiği yerde durarak merkezî hiyerarşik düzeni ihlal etmiş olmalarına bağlayarak, geleneksel bir "eski değerler" konumundan müdahale eder:

> Yok sayıldı kanunun hüneri.
> Ve gör bak şu ovanın çukurlarında
> kaç Yunan çadırı direniyor: Ne de çoklar hizip çukurları
> [...] Tüm o yüksek tasarımların merdivenleri
> Ah o paye sarsıldığında,
> Yatar yatağa teşebbüsler.
> Cemiyetler nasıl
> Okullarda dereceler ve kentlerde yoldaşlıklar,
> Kıyılarda barışçıl ticaret,
> İlk çocuğun miras hakkı, doğum hakkı,
> İmtiyazı yaşın, tacın, asaların, şan ve şöhretin
> Nasıl yerli yerinde olur
> Payeler olmaksızın?
> Payeyi al, o telin akordunu boz
> Duy kopan gürültüyü. Karşı çıkılmadık
> kalmaz tek bir şey bile. Dingin akan sular
> kaldırır bağırlarını dalgalardan bile yükseğe
> ve bu katı küreyi ıslatır baştan başa;
> Güç ahmaklığın efendisi olmalıdır,
> Ve nobran oğul babasını ölümüne vurmalıdır.
> Cebir hak olmalıdır – ya da daha ziyade haklı ve haksız,
> Gücün sonsuz kabını mesken edinir adalet,
> Kaybederlerse adlarını,
> adalet de kaybeder.
> O vakit her şey dahil eder
> İktidara kendini [...]
>
> (I, 3)

Herkesin iktidara katıldığı demokratik dehşetle son bulan bu dağılmaya yol açan nedir? Oyunda daha sonra, Ulysses, Achilles'i savaşa katılması için ikna etmek istediğinde, zaman metaforu-

nu, doğal hiyerarşik düzenin altını peyderpey oyan, o yıkıcı güç olarak harekete geçirir: Zamanın akışında, senin eski kahramanlıkların çok geçmeden unutulmuş olacak, zaferin yeni kahramanların gölgesinde kalacak – Dolayısıyla, şâyet savaşçı, zaferinin ışıldamasının devam etmesini istiyorsan, tekrar çarpışmaya atıl:

Arkasında bir kesesi vardır efendim zamanın,
İçine sadaka atılan unutuş denilen
O devasa nankör canavar için.
O kırıntılar mazinin iyileri
Yapıldıkları kadar hızlı tüketilmişler
İşleri biter bitmez
Unutulmuşlar.
Sebat, canım efendim,
Parlak tutar onuru. Yapmış olmak
Demode kalmaktır
Soluk bir mektup gibi
Alay edilen bir anıtın yüzünde. [...]
Erdem, erdem olduğu için
Düşmesin mükafatın peşine;
Çünkü güzellik ve bilgelik,
Asalet, canlılık ve liyakat,
Aşk, dostluk, hayırseverlik
Maruz kalır tüm bunlar
Haset ve kara çalan zamana

(III, 3)

Ulysses'in burada izlediği strateji, adamakıllı iki anlamlıdır. İlk yaklaşımda, sadece "rütbeler"in (hizaya sokulmuş toplumsal hiyerarşinin) gerekliliği hakkındaki akıl yürütmesini yineler ve zamanı eski hakiki değerlerin altını oyan yıkıcı bir kuvvet olarak betimler – bir ezeli muhafazakâr motifi. Gelgelelim, daha yakından bir okumayla, Ulysses'in akıl yürütmesinde bir tekil kinik değişiklik yaptığı ortaya çıkar: Eski değerleri canlı tutmak için zamana karşı nasıl savaşabiliriz? Onlara dolaysızca yapışarak olmaz, ama onları aldatmanın, merhametsiz manipülasyonun, bir kahramana karşı diğer kahramanı oynamanın müstehcen reel politiğiyle takviye ederek savaşabiliriz. Ahengi ayakta tutabilecek tek şey bu altyüz, saklı ahenksizliktir. (Ulysses, Achilles'in kıs-

kançlığıyla oynamakta ve öykünmeye başvurmaktadır – Toplumsal gövdede kişinin bulunduğu ast konumla tatmin olmadığına işaret ettiğinden, hiyerarşik düzeni istikrarsızlaştırmada işleyen tavırların ta kendisidir bunlar.) Kıskançlığın gizli manipülasyonuna –ki bu Ulysses'in ilk konuşmasında göklere çıkardığı tam da o kuralların ve değerlerin ihlalidir– zamanın etkilerini etkisiz kılmak ve "rütbe"lerin hiyerarşik düzenini ayakta tutmak için ihtiyaç vardır. Bu, Hamlet'in şu ünlü sözlerinin Ulysses versiyonu olmalı: "Zamanın çivisi çıkmış; Doğduğum günden beri rayına oturtmaktaki/ Şu kahrolası inadım!" – "rayına oturtma"nın tek yolu Eski Düzenin *içkin ihlaliyle*, Düzen için gizlice işlenmiş suçla, söz konusu ihlali etkisiz kılmaktır. Bunun için ödediğimiz bedel, bu yolla varlığını sürdüren Düzenin kendisinin alayı, Düzenin kâfir bir taklidi olmasıdır.

Bu nedenle ideoloji yalnızca, bir engelleme işlemi, neyin içerildiği ile neyin dışarıda bırakıldığı/men edildiği arasında bir sınır çekme işlemi olmayıp engellenmeyişin süregelen düzenlenmesidir. Evlilik olayında, ideoloji sadece evlilik dışı aşk ilişkilerini yasaklamakla kalmaz; İdeolojinin can alıcı işlemi aynı zamanda bu türden kaçınılmaz ihlalleri de düzenlemektir (Katolik rahibin, uçkuruna gevşek kocaya verdiği dillere destan öğüdü tekrarlayalım: Gerçekten de karının tatmin edemeyeceği ihtiyaçların varsa, bir fahişeyi gizlice ziyaret et, zina yap ama sonra tövbe et, yeter ki boşanma!). Bu yolla, ideoloji engellemenin başarısızlığını her daim kabul eder ve dışarısıyla mübadelenin geçirgenliğini düzenlemeye devam eder.

Gelgelelim, günümüzün "postmodern" dünyasında, Hukuk ile Hukuk'un içkin ihlalinin diyalektiği, fazladan bir değişikliği daha içerir: İhlal giderek doğrudan Hukuk'un bizzat kendisi tarafından emredilmektedir.

Atonal Dünya

Neden potlaç bize o denli gizemli ya da anlamsız görünür? "Postmodern" dünyamızın temel özelliği, Efendi-Gösteren'in failliğinden vazgeçmeye çalışmasıdır: Dünyanın "karmaşıklık"ı koşulsuzca öne sürülmeli, ona bir düzen dayatmaya kasteden her Efendi-Gösteren, "yapısökümüne tâbi tutulmalı", dağıtılmalı, "savrulmalı"dır: "Dünyanın 'karmaşık'"lığı için sunulan

modern savunma [*apology*] [...] gerçekte genelleşmiş atonalite arzusundan başka bir şey değildir."[23] Badiou'nun bu "atonal" dünya için verdiği açık örnek, cinsiyet araştırmalarının desteklediği gibi "ikili mantık"ın saplantılı reddi, cinselliğin siyaseten doğru tahayyülüdür: Dünya hiçbir kararı, İki'nin hiçbir halini, hiçbir değerlendirmeyi (katı Nietzscheci anlamda) tolere etmeyen, çoklu cinsel pratiklerle dallanmış budaklanmış, incelikli bir dünyadır. Efendi-Gösteren'in sözü edilen askıya alınması sonucu, tek ideolojik çağrılmanın [*interpellation*] faili olarak yalnızca "adlandırılamaz" *jouissance* uçurumu kalır: "Postmodernite"deki yaşamlarımızı düzenleyen nihai emir "Zevk al!"dır – potansiyelinin farkına var, yoğun cinsel zevklerden toplumsal başarıya ve ruhani kendini gerçekleştirmeye dek her türlü şeyin tadını çıkar.

Gelgelelim, bizi suçluluk duygusunun baskısından kurtarmak şöyle dursun, Efendi-Gösteren'den vazgeçmenin bir bedeli vardır. Bu bedel, Lacan'ın süperegonun şu komutunu nitelendirmesiyle bildirilmiştir: "Süperego dışında hiçbir şey kişiyi zevk alması için zorlayamaz. Süperego *jouissance*'ın buyruğudur [*imperative*] – Zevk al!"[24] Sözün kısası, Efendi-Gösteren'in gerilemesi, özneyi süperegonun tüm tuzaklarına ve laf salatasına maruz bırakır: Zevk alma emri, diğer bir deyişle, (sıklıkla belli belirsiz bir şekilde) izinden zevk almaya, zevk alma dayatmasına [*injunction*] geçiş, zevk almayı sabote eder. Dolayısıyla, paradoksal bir biçimde, kişi süperegonun komutuna uydukça, daha fazla suçluluk hisseder. Aynı iki anlamlılık, "müsamahakâr" ve "hoşgörülü" bir toplumun temellerini etkiler: Sadece kendi boşluğunu hoşgören bu hoşgörünün fanatizmden başka bir şey olmadığını günden güne anlıyoruz."[25] Dahası her karar, her kati bağlılık, potansiyel olarak diğer herkese karşı etkili bir şekilde "hoşgörüsüz"dür.

Logiques des mondes adlı eserinde, Badiou, Lacanvari deyişle bir "nokta"dan ("anlam"dan) yoksun, "atonal" dünyalar

---

[23] Alain Badiou, *Logiques des mondes*, Paris: Éditions du Seuil 2006, s. 443.

[24] Jacques Lacan, *On Feminine Sexuality (The Seminar, Book XX)*, New York: Norton 1998, s. 3.

[25] Badiou, *Logiques des mondes*, s. 533.

(*monde atone*) kavramını geliştirir.[26] Eksik olan bu nokta, "kapitone noktası" (*point de capiton*), dünyaya "düzene sokma" ilkesi dayatan bir Efendi-Gösteren müdahalesi, karman çorman olmuş çokluğun hızla bir "asgari fark"a indirgendiği yalın bir karar ("evet ya da hayır") noktasıdır. Sözünü ettiğimiz noktanın özlü betimlemelerinden birini sunan John F. Kennedy'den başkası değildir: "Nihai kararın özü, gözlemci için akıl almazlığını korur –aslında, sıklıkla karar verenin kendisi için de farksızdır bu durum." Hiçbir zaman tam olarak sebeplerde temellenemeyecek bu jest, bir Efendi'ye aittir– ya da G. K. Chesterton'ın benzersiz üslubuyla belirttiği gibi: "Açık bir zihnin amacı, tıpkı açık bir ağzınki gibi, katı bir şeyin üstüne kapanmaktır."

Eğer dünyaya karşı savaş, dünyayı istikrarlı bir bütünlüğe dikişleyen o "nokta"nın altını oyarak ilerliyorsa, o zaman (günümüzde olduğu gibi) yaşıyor olduğumuz atonal dünyada, belirlenmiş bir tonaliteden yoksun olan çokluklar dünyasında nasıl ilerlemeliyiz? Yanıt: Bu dünyaya kendisini "tonal kılmaya", kendi atonalliğini ayakta tutan gizli tonu açıkça itiraf etmeye zorlayacak bir yolla karşı çıkmalıyız. Söz gelimi, kendisini hoşgörülü ve çoğulcu, merkezsiz ve dağılıp savrulmuş olarak sunan bir dünyayla yüz yüze gelindiğinde, temelinde durarak bu atonalliği ayakta tutan yapısal ilkeye saldırılmalıdır – mevcut özgürlüklerin sınırları hakkındaki birtakım eleştirel soruları "hoşgörüsüz" olarak dışarıda bırakan "hoşgörü"ye dair gizli sınırlamalar gibi bir yapılanma ilkesine.

Günümüzün dinsel köktencilik [*fundemantalism*] ile "postmodern" evren arasında saklanan suç ortaklığının işareti olan paradoks, kökenciliğin de "atonal dünya"ya ait olmasıdır – köktencinin *inanmayıp*, doğrudan *bilmesi* de bundandır. Farklı bir şekilde söylersek, böylece sözü edilen bu yolla hem liberal-kuşkucu kinizm hem de köktencilik, altta yatan temel bir özelliği paylaşırlar: Sözcüğün gerçek anlamıyla inanma yetisinin yitimi. Her ikisi için de, dinsel beyanlar, doğrudan bilginin sözde ampirik beyanlarıdır: Onlar köktenciler tarafından oldukları gibi kabul edilirken, kuşkucu kinikler onlarla alay eder. Her sahici inancı tesis eden bir kararın "absürt" edimi, pozitif bilgide, "gerekçeler" zincirinde temellenemeyen bir karar, onlar için düşü-

[26] Age, s. 442-445.

nülemez bir şeydir: Örneğin, Nazilerin dehşet verici günahkârlığı karşısında, tüm insanların kökeninde yatan iyiliğe duyduğu inancını hakiki bir *credo qua absurdum* [absürde inanma] edimi içerisinde öne süren Anne Frank'in o "yapmacıksız ikiyüzlülüğü". Dinsel köktencilerin en tutkulu bilgisayar korsanları arasında olmasına ve dinlerini bilimin en yeni bulgularıyla birleştirmeye yatkın olmalarına şaşmamalı: Onlar için, dinsel beyanlar ve bilimsel beyanlar pozitif bilginin aynı tarzına aittir (Bu anlamda, "evrensel insan hakları"nın konumu saf inancın konumuyla aynıdır: İnsan doğasına ilişkin bilgimizde temellenemezler. Kararımızda belirlenmiş birer aksiyomdurlar.) Bazı köktenci tarikatların adlarında geçen "bilim" terimi, yalnızca müstehcen bir şakadan ibaret olmayıp inancın pozitif bilgiye burada anıldığı biçimiyle indirgenmesine işaret etmektedir. Torino kefeni* vak'ası işte bu açıdan semptom değeri taşır: Torino kefeninin sahiciliği, hakiki müminler için korkunç olurdu (bu durumda ilk yapılması gereken kan lekelerinin DNA analizini yaparak İsa'nın babasının kim olduğu meselesini ampirik açıdan çözmek olurdu), oysa hakiki bir köktenci, bu fırsattan son derece memnun olurdu.

Aynı fenomenleri günümüze ait İslâm'ın bazı biçimlerinde de bulabiliriz: Bilim insanlarınca yazılmış yüzlerce kitap, bilimde yaşanan son gelişmelerin Kuran'ın irfanını ve emirlerini nasıl desteklediğini "gösteriyor" – Ensestin ilahi yasaklanışı ensest ilişki ile doğan çocukların genetik bozuklukları hakkındaki yeni bilgilerimizle doğrulanmıştır vesaire vesaire. (Hatta Kuran'ın ilahi kaynağının nihai bilimsel hakikat olarak kabul edilmesi gerektiğini iddia eden bazılarına göre çağdaş bilim, temellük formülasyonlarıyla edindiği Kuran'ın kendisini, nihai bilimsel hakikat olarak göstermeyerek onu ikincil bir mitsel versiyonuna indirgeyecek kadar ileri gider.)[27] Aynı durum, pek çok bilim insanının çeşitlendirdiği "modern fiziğin Taosu" motifinin yer aldığı Budizm için de geçerli. Diğer bir deyişle

---

* İsa'nın çarmıhtan indirildikten sonra sarıldığı iddia edilen kefen. 16. yüzyılda İtalya'ya getirilip Torino'daki San Giovanni Battista Katedrali'nde sergilenen bu kefen, Torino kefeni olarak da adlandırılmaktadır. Ne var ki 1988'de karbon testine tâbi tutulunca yedi yüz yıllık olduğu anlaşılmıştır. Mucize kefene ilgi böylece azalmıştır. *–ç.n.*

[27] Bkz. Fethi Benslama, *La Psychanalyse à l'épreuve de l'Islam,* Paris: Aubier 2002, s. 77-85.

gerçekliği, tözelliğini yitirmiş olayların salınımlı akışı olarak gören günümüz biliminin nihayetinde kadim Budist ontolojiyi doğruladığı olay için de geçerli.[28] Dolayısıyla paradoksal bir sonuca ilerlemek zorunda kalırız: Geleneksel seküler hümanistlerle dinsel köktenciler arasındaki karşıtlıkta, bilginin temsilcileri köktenciyken inancın temsilcileri hümanistlerdir – kısacası, köktenciliğin hakiki tehlikesi, seküler bilimsel bilgiye tehdit oluşturduğu olgusunda değil, otantik inancın kendisi için bir tehdit oluşturduğu gerçeğinde yatmaktadır.

Burada aklımızda tutmamız gereken bilgi ile iman karşıtlığının saptayıcı edimler ile performatif edimler arasındaki karşıtlığı nasıl aksettirdiğidir: İman (ya da daha ziyade güven) toplumsal bağlılık aracı olarak konuşmanın, öznenin bu bağa benimseyerek katılımının temel öğesiyken, bilim –formüle edilişiyle örnek oluşturmaktadır– dili tarafsız kayıt düşmeye indirger. Bilimin Lacan için, "gerçekte bilgi" mevkisine sahip olduğunu unutmayalım: Bilimin dili öznel bağlılığın dili değildir; bilimin dili, performatif boyutundan yoksun kalmış, öznelsizleşmiş dildir. Bilimsel söylemin üstünlüğü, böylece, sembolik işlevinin, insan öznelliğinin kurucu metaforu olarak geri çekilmesine, potansiyel olarak askıya alınmasına yol açar. Baba otoritesi indirgenemez bir biçimde imana, baba kimliğinin kendisi ise güvene dayanır: Babalarımız (sembolik işlevler olarak, Baba'nın-Adı olarak, Pederane metafor) vardır, çünkü kimin babamız olduğunu doğrudan *bilme*yiz, *onun sözüne* inanmalı ve ona *güven*meliyiz. Açıkça söylemek gerekirse, babamın kim olduğunu bilimsel kesinlikle bildiğim an, babalık toplumsal-sembolik Güveni temellendirme işlevi olmaya son verir. Bilimsel evrende, bu türden bir imana ihtiyaç yoktur, hakikat DNA analiziyle saptanabilir. Bu nedenle, bilimsel söylemin hegemonyası, öznenin özdeşleştirmelerini ayakta tutan sembolik geleneğin bütün ağını potansiyel olarak askıya alır. Siyaseten söylemek gerekirse, söz konusu değişimin

[28] Köktenci ve bilimsel yaklaşımları burada sözü edilen şekilde birlikte ele alma girişiminin gülünç aşırılıklarından biri bugün İsrail'de yaşanıyor. Burada Mesihin, büsbütün kırmızı bir dananın –genetik manipülasyonlarla böyle bir dana üretebilmek için muazzam miktarda enerji harcayarak– doğuşuyla geleceği yönündeki Eski Ahit kehânetinin doğruluğuna ikna etmeye çalışan dinsel bir grup bulunmaktadır.

yönü, geleneksel sembolik otoritede temellenen İktidar'dan biyopolitiğe doğrudur.

Kapitalizmin "dünyasız" karakteri, bilimsel söylemin modernitede sözü edilen hegemonyacı rolüne bağlanmaktadır. Bu rol, Hegel tarafından zaten açıkça saptanmış bir özelliktir. Hegel, biz modernler için, sanatın ve dinin artık mutlak saygıya itaat etmediğini yazmıştır: Onlara hayran olabiliriz, ancak artık onların önünde diz çökmeyiz, kalbimiz pek de onlarla değildir – Günümüzde yalnızca bilim (kavramsal bilgi) bu saygıya layıktır. "Büyük anlatıların sonu" olarak "postmodernite", varlığını sürdüren anlamdan yoksun tek evrensellik olarak bilimsel söylemin arkaplanında serpilen yerel kurgular çokluğunun içinde bulunduğu bu açmazın adlarından biridir. Günümüzde pek çok solcu tarafından savunulan siyasetlerin yeni kurgular icât ederek, "yeni dünyalar" (Porto Alegre sloganı "Başka bir dünya mümkün!" gibi) hayal ederek kapitalist modernleşmenin yıkıcı, dünyayı yok edici etkisine karşı çıkışları ya yetersiz ya da en azından son derece iki anlamlıdır: Her şey bu kurguların kapitalizmin temelinde yatan Gerçek'le nasıl ilişkilendiğine dayanmaktadır – Bu kapitalizmi yalnızca, postmodern "yerel anlatılar"ın yaptığı gibi sadece hayali çoklukla mı *tamamlar* yoksa, kapitalizmin işlevini yerine getirmesini mi *aksatırlar*? Diğer bir deyişle, görev, gerçeğin bünyesinde bir değişime neden olacak şekilde, *Gerçek'e müdahale eden bir sembolik kurgu (bir hakikat)* üretmektir.[29]

Modernitenin altüst edici etkisi, kimliğimizin sembolik özdeşleştirmelerdeki performatif temellenme biçimini ve tüm deneyimlerimizi anlamlı bir bütünlüğe yerleştirmemize imkân veren ufku sağlayan sembolik düzene dayanma tavrını modernliğin

[29] Lacan'ı Sembolik'i sözde aşkınsal Düzen'de fetişleştirerek kınayanların nasıl yanıldıklarını da görebiliriz: *Complexes familiaux* adlı eserini yazdığı vakitte, 1938'de, Lacan için açık olduğu üzere, psikanalizin doğumunun ta kendisi, Lacan'ın "Baba imgesi" adını verdiği şeyin krizi ve dağılmasıyla bağlantılıdır – ya da onlarca yıl sonra söylediği gibi, psikanalizin öznesi, modern bilimin Kartezyen öznesinden başkası değildir. Baba otoritesinin hâlâ rakipsiz olduğu ve tam anlamıyla işlediği o eski güzel günlere bir özlem –en azından özlemini çekme– anlamı taşıyormuş gibi yanlış yorumlayanlara, psikanalizi doğuran baba otoritesindeki krizin (eş deyişle, psikanalizin yükselişinin ana tarihsel koşulu olan bu krizin) *dar anlamıyla* [stricto sensu] semptomal olduğunu hatırlatalım: Temelde yatan evrensel yasayı açık ve kesin bir biçimde ifade etmemize izin veren biricik istisnadır.

(iki yönüyle: bilimsel söylem hegemonyası ve kapitalizm) altüst edici etkisinin hatlarını yalnızca psikanaliz açıklayabilir. Modernitenin zorunlu öbür yüzü "anlam krizi"dir, Doğruluk [*truth*] ile Anlam arasındaki bağlantının –hatta özdeşliğin– dağılmasıdır. Avrupa modernleşmesinin yüzyıllara yayılmış olması nedeniyle, *Kulturarbeit* ile bizim, yeni toplumsal anlatılar ve mitler oluşturarak bu kırılmanın parçaları arasında uyum sağlayarak altüst edici etkisini yumuşatma zamanımız olmuştu, oysa bazı başka toplumlar –Müslüman toplumların ibret verici örneğini oluşturduğu– bu etkiye koruyucu bir perde veya zamansal bir gecikme olmaksızın doğrudan maruz kaldılar. Dolayısıyla, sembolik evrenleri çok daha zalimce sarsıldı ve yeni bir (sembolik) denge kurmaya zaman kalmaksızın (sembolik) temellerini yitirdiler. Bu toplumlardan bazıları için topyekûn çöküşü engellemenin tek yolu panik içerisinde "köktencilik" kalkanını yükseltmekti. Diğer bir deyişle, psikotik-çılgına dönmüş-enseste dayanan bir şekilde ilahi Gerçek'e ilişkin dolaysız bir kavrayış olarak dinin, yeniden öne sürülmesiydi bu. Dinin bu şekilde yeniden öne sürülmesi, kurbanlar talep eden müstehcen süperego kutsallığının yeniden dönüşüne dek dehşet verici tüm sonuçları beraberinde getiriyordu. Süperegonun yükselişi, postmodern müsamahakârlıkla yeni köktenciliğin paylaştığı diğer bir özelliktir. Onları ayıran talep edilen zevkin yerleştiği alandır: Kendimizinki müsamahakârlıkta, Tanrı'nınki köktenciliktedir.

Sağ ve Sol tüm kesimler, hedonist solipsistlerden oluşan postmodern toplumlarımızda, toplumsal bağların tedricen dağıldığından pek fazla yakınmaktadır: Bilgisayara bağlanan yalnız ve sanal mübadeleyi etten kemikten kişilerle ilişki sürdürmeye yeğ tutan, sanal seksi tensel temasa yeğleyen, vb. bireyler misali, giderek toplumsal atomlar haline geliyoruz. Gelgelelim, işte tam da bu örnek, toplumsal bağların kalkmasına dair teşhiste neyin yanlış olduğunu görünür kılmaktadır: Bir bireyin kendisini sanal boşluğa kaptırabilmesi için Büyük Öteki, her zamankinden daha güçlü bir şekilde siberuzay kılığında orada bulunmalıdır. Bilgisayarın karşısında bir başımıza otururken bizim bütün bir dünyaya bağlanmamızı sağlayan toplumsallığın bu doğrudan evrenselleşmiş biçimi işte Büyük Öteki'nin bu kılığıdır.

Lacan'ın "Büyük Öteki yoktur" biçimindeki *doxa*'sı günü-

müzde sivriliğini yitirmiş ve küresel ölçekte kabul gören beylik bir laf haline gelmiş gibi görünüyor olabilir – Herkes, büyük ölçüde üzerinde ortaklaşılan gelenek ve değerler kümesi anlamında "Büyük Öteki"nin olmadığını ve Hegel'in "nesnel Tin" (örf ve âdetin toplumsal tözü) olarak adlandırdığı koordinasyonun da tamamıyla biçimsel kurallarla düzenlenen tikel "dünyalar"a (yaşam tarzlarına) parçalandığını biliyor gibi görünüyor. Bu nedenle sadece cemaatçiler değil liberal solcular bile yeni dayanışma bağları ve diğer paylaşılan değerlere olan ihtiyacı savunmaktadırlar. Yeni dayanışma bağlarını ve diğer ortak değerleri kurma ihtiyacını sadece cemaatçilerin değil liberal solcuların da savunma nedeni budur. Fakat, siberuzay örneği Büyük Öteki'nin her zamankinden daha fazla mevcut olduğunu açıkça göstermektedir: Toplumsal atomizm, yalnızca birtakım (görünürdeki) nötr mekanizmalar tarafından düzenlendiğinde işlev görebilir – dijital solipsistler, muhteşem tecritlerinde azimle devam edebilmek için hayli karmaşık küresel bir düzeneğe muhtaçtırlar.

Richard Rorty, başkalarıyla ayrıcalıklı bir bağlantısı olmayan bu tür bir Öteki'nin paradigmatik filozofu değil miydi? Rorty'nin Büyük Ötekisi, bireylerin her birinin hayallerine ve acılarına dair "kendi hikâyesini anlatması"nı sağlayan nötr kamusal kurallar kümesidir. Bu kurallar, başkalarının doğrudan tahakkümünün kişisel mizaçların, kusurların, vahşi fantezilerin, vb. "özel" mekânına kadar yayılamayacağını güvence altına alır. Cinsel özgürleşmenin en yeni sonuçlarından birini anımsayalım. "Masturbate-a-thon":* yüzlerce kadın ve erkeğin cinsellik ve üreme sağlığı kuruluşları yararına para toplamak için, hayır için ve –düzenleyicilerinin dediği gibi– farkındalığı arttırmak ve cinsel etkinliğin bu en çok kabul gören, doğal ve güvenli biçimi hakkında sürüp giden tabuları ve utancı gidermek için kendilerini tatmin ettiği kolektif etkinliği anımsayalım. Masturbathon kavramının altında yatan ideolojik duruş, içeriği ve biçimi arasındaki çatışmayla damgalanmıştır: Bu duruş, kendi salak zevklerinin solipsist bencilliğini başkalarıyla *paylaşmaya* hazır bireylerden meydana gelen bir topluluk inşa etmektedir. Gelgelelim, sözünü

* Masturbate-a-thon= Masturbathon: Sözcük, masturbasyon yapmak ile eklendiği sözcüğe uzun süren etkinlik, yarış veya satış anlamı katan "-athon" sonekinin birleşimiyle oluşturulmuştur. *–ç.n.*

ettiğimiz çelişme gerçekte olduğundan daha fazla göze çarpmaktadır. Freud, Kaliforniya'ya özgü "deneyimi paylaşmak" ifadesiyle tam anlamıyla en iyi şekilde tercüme edilebilecek bir olgu olan kalabalığa karışmakla narsisizm arasındaki bağlantıyı daha o zamandan biliyordu. Burada belirleyici olan bir araya gelmiş masturbasyoncuların birbirinin mekânına tecavüz etmeksizin "bir mekânı paylaşmaları"nı sağlayan temeldeki sembolik antlaşmadır. Kişi atomist olmayı istedikçe, diğerleriyle arasındaki mesafeyi düzenlemesi için Büyük Öteki figürüne duyulan ihtiyaç artar. Bu, hakiki bir hedonist solipsistle karşılaşıldığında görmezden gelinmesi güç olan garip ama yerinde izlenime dair bir açıklama sunabilir belki de: Hakiki hedonist solipsistin kişisel tuhaflıklarında rahat olmasına karşılık, üzerimizde acayip bir şekilde kişisel olmayan bir etki bırakır – Onda eksik olan, kişinin "derinliği"nin ta kendisidir.

O halde günümüzün toplumsal bağında, şâyet Büyük Öteki değilse, eksik olan nedir?[30] Yanıt açıktır: Büyük Öteki'yi cisimleştiren, ona vekalet eden bir küçük öteki – basitçe "diğerleri gibi" olmayıp otoriteyi doğrudan cisimleştiren bir kişi. Postmodern evrenimizde, küçük ötekilerin her biri "sonlulaşmış" (hata yapabilir, eksik, "insandan ibaret", gülünç olarak algılanmış) olup bir Büyük Öteki'ye şekil vermede yetersizdir – ve Büyük Öteki'nin saflığını, bu yolla kendi zayıflıkları sonucu lekelenmemiş şekilde muhafaza etmektedir. Para nihayet, yaklaşık on yıl sonra, tam olarak sanal bir referans noktası haline gelip de artık tikel bir nesnede maddileşmediğinde, bu maddisizleşme paranın fetişist gücünü mutlaklaştıracaktır: Tam da bu görünmezliği, onu her şeye kâdir ve her yerde hazır ve nazır kılacak. Bu yüzden, radikal siyasetin görevi, her bir küçük ötekinin, Büyük Öteki'ye vekalet etmedeki yetersizliğini ifşa etmek olmayıp tam da bu Büyük Öteki temellerini sarsmak ve böylelikle Büyük Öteki'nin ayakta tuttuğu toplumsal bağı çözmektir. Herkesin toplumsal bağların erimesinden yakındığı günümüzde, bu bağları çözmek, her zamankinden daha âcil hakiki bir iş olarak önümüzde durmaktadır.

Lacan'ın herkesçe kabul edilen kaygı kavramına göre yalan söylemeyen tek duygulanım olarak kaygı [*anxiety*], Gerçek'in

[30] Bu fikri Alenka Zupančič'e borçluyum.

yakınlığına, Büyük Öteki'nin varolmayışına tanıklık etmektedir. Böylesi bir kaygı, cesaretle karşılanmalıdır ve bir durumun gerçekliğini âdeta kesintiye uğratan doğru dürüst bir edimi beraberinde getirmelidir. Bununla birlikte, kaygının, günümüzde hâkim olan başka bir tarzı daha vardır: Yapılandıran herhangi bir "nokta"dan mahrum olan atonal dünyanın klostrofobisinin neden olduğu kaygı; ahbabının bitmek tükenmek bilmeyen hırsla aynadan yansımalarında (a-a'-a"-a"'...) yakalanmasından ötürü hüsrana uğramış "patolojik Narcissus"'un kaygısı; hiçbirinin "Büyük Öteki"nin yerine işlevde bulunmadığı "küçük ötekiler" dizisinin kaygısı.[31] Burada sözünü ettiğimiz klostrofobinin kökü: Büyük Öteki'nin cisimleştirilmiş vekaletinden yoksunluğun, toplumsal mekânı genişletmek yerine, toplumsal mekânı Efendi-figüründen yoksun bırakarak, görünmez "Büyük Öteki"yi, "küçük ötekiler"in etkileşimini düzenleyen, gittikçe her şeyi kuşatan mekanizma kılmasıdır.

Serbsky Enstitüsü, Malibu

"Atonal dünya"ya yönelen bu değişimle birlikte, müsamahakârlık ile dinsel köktencilik arasındaki gizli dayanışma, Hukuk ile altında yatan süperegosu arasındaki müstehcen dayanışmanın yerini kapmıştır. Yakınlarda Malibu'da yaşanan bir skandal, biyopolitik "tedavi edici" yaklaşım ile bu yaklaşıma köktenci tepki arasındaki müstehcen antlaşmayı sergilemekle kalmayıp, bu antlaşmanın ödemekle yükümlü olduğumuz feci etik bedelini de gözler önüne serdi.

Sovyetlerin o canım günlerinde, Moskova'daki Serbsky Enstitüsü, cezaî siyasal denetimin psikiyatrik amiral gemisiydi: Enstitü psikiyatristleri tutukluları konuşturup ulusal güvenlik soruşturmaları için onların ifadelerini söküp almak için acı veren ilâç yöntemleri geliştirmişlerdi. Psikiyatrislerin insanları kapatabilmelerine dayanak olarak "ağır ilerleyen *vilotekushchaia* şizofreni" adıyla bilinen bir siyasal zihinsel hastalık icât edildi. Psikiyatristler hastalığın belirtilerini şöyle betimliyorlardı: Kişi çoğu zaman hayli normal görünebilir, fakat ağır seyretmekte olan "kanaatlerine sıkı sıkıya bağlılık" vakası veya "adalet arayışının yol açtığı sinir boşanması" veya "ihtilaf çıkarma eğilimi" veya

[31] Bu fikri Northampton Üniversitesi'nden Glyn Daly'ye borçluyum.

"reformcu sabuklamalar" patlak verebilir. Söz konusu tedavi ise, psikotrop ilâçların hastaları baygın düşürecek denli acı veren bir yöntemle damardan enjekte edilerek uygulanmasını içeriyordu. Burada baskın gelen inanca göre birisinin Komünizm'e karşı olması için *deli* olması gerektiğiydi. Siyaseten sorunlu duruşlara karşı burada sözü edilen psikiyatrik yaklaşım geride kalmış bir şey mi? Maalesef hayır: Günümüzde Serbsky Enstitüsü'nün, Putin Rusyası'nda güle oynaya işlemeye devam etmekle kalmayıp, Mel Gibson'ın başına gelen bir olayın işaret ettiği üzere–kendisi Malibu'da bir şube açacak! 28 Temmuz 2006 Cuma günü kendi ifadesi ile başına gelenler:

> Kullanmamam gereken bir zamanda araba kullanıyordum ve Los Angeles Bölge Şerifi tarafından durduruldum. Beni tutuklayan görevli yalnızca işini yapıyordu ve kimseye zarar vermeden tutuklandığım için kendimi şanslı hissediyorum. Tutuklandığım sırada tamamıyla kontrolden çıkmış bir insan gibi davrandım ve doğru olmadığına inandığım rezil sözler sarf ettim.

Gibson'ın "Yahudileri s... Dünyadaki tüm savaşların sorumluları Yahudilerdir" dediği ve şerif yardımcısına "Yahudi misin sen?" diye sorduğu aktarıldı. Gibson özür diledi. Fakat Gibson'ın özrü İftira ve *İnkârla Mücadele Birliği* [Anti-Defamation League] tarafından reddedildi. Birliğin yöneticisi Abraham Foxman'ın yazdıkları aşağıdadır:

> Mel Gibson'un özründe pişmanlığa yer olmayıp bu özür yetersizdir. Onun bağnazlığının ve anti-semitizminin özüne dokunmadığından bu gerçek bir özür değildir. Gibson'ın son tiradı nihayet onun gerçek benliğini su yüzüne çıkarıyor ve filmi *İsa'nın Çilesi* [The Passion of the Christ] hakkındaki tartışmalar sırasında ne kadar hoşgörülü, sevgi dolu bir insan olduğu yönündeki iddialarının sahte olduğunu gösteriyor.

Gibson daha sonra, sözcüsü aracılığıyla alkol sorunu için rehabilitasyondan geçeceğini duyurarak daha elle tutulur bir özür sundu ve ekledi: Her türden nefret inancıma ters düşmektedir. Affınıza sığınmakla kalmıyorum. Bir adım daha atıp, Yahudi cemaatinden, iyileşmem için doğru yolun farkına varmak için, birebir görüşebileceğim liderlerle görüşmek isterim." Gibson, "sarhoşken bu korkunç sözlerin nereden geldiğini anlama sü-

reci"nde olduğunu söyledi. Foxman, Gibson'ın özrünü bu kez samimi buldu:

> İki yıl önce sözcüsü kendisinin benimle görüşüp anlaşmak istediğini söyledi. Hâlâ bekliyorum. Bir plan yok, bir program yok. Etraflıca konuşmaya ihtiyacımız var. Bu bir terapi – ve her terapide en önemli adım bir sorununuzun olduğunu kabul etmektir, ki o bu adımı hali hazırda atmıştır.

Böyle pespaye bir olay için ne diye değerli vaktimizi harcıyoruz? ABD'deki ideolojik eğilimleri gözlemleyen birinin gözünde, bu olaylar kâbusvâri bir boyutu gözler önüne seriyor: İki tarafın, anti-semitik Hıristiyan köktenciliğinin ve Siyonistlerin ikiyüzlülüğünün birbirini karşılıklı olarak desteklemesi nefes kesici. Siyaseten, Gibson ve Foxman arasındaki uzlaşma, anti-semitik Hıristiyan köktenciliği ile saldırgan Siyonistler arasındaki, ifadesini köktencilerin İsrail Devleti'ne artan desteğinde bulan (Pat Robertson'un Şaron'un kalp krizinin Gazze'nin boşaltılmasının ilahi intikamı olduğu şeklindeki iddiasını anımsayalım) müstehcen antlaşmanın işaretidir. Yahudi halkı, şeytanla yapılan bu türden antlaşmaların sonuçlarına katlanacak – Anti-semitizmin Foxman'ın önerisinden elde edeceği desteği hayal edebilir misiniz? "Demek artık Yahudiler hakkında eleştirel şeyler söylersem, psikiyatrik tedaviye boyun eğmem için zorlanabileceğim..."

Açıkça görülüyor ki bu nihai uzlaşmanın altında yatan müstehcen bir mukabeledir [*quid pro quo*]. Foxman'ın, Gibson'un feveranına tepkisi, haddinden fazla şiddetli ve talepkâr değildi. Bilakis, Gibson'ı oltanın ucundan kolayca bırakmaktadır. Foxman'ın tepkisi, Gibson'ın sözlerinin (anti-semitik görüşlerinin) tüm sorumluluğunu üzerine almaktan imtina etmesini tanıdı: O sözler gerçekten ona ait değildi, alkolün etkisi altında işin başına geçen bilinmeyen bir kuvvetti, bir patolojiydi. Gelgelelim, Gibson'ın "Nereden geldi o korkunç sözler?" sorusunun yanıtı saçma bir şekilde basittir: O sözler, onun büyük ölçüde babasından gelen (eğer yanılmıyorsam) ideolojik kimliğinin önemli bir öğesidir. Gibson'ın görüşlerine dayanak oluşturan şey meşhur bir ideolojiydi (anti-semitizm), çılgınlık değildi.

Irkçılık, gündelik hayatımızda, yüzeyin altında pusuya yatan kendiliğinden bir tavır olarak iş görür ve kendini bağlayıp

kendi tarzında çarpıtabileceği "günün geri kalanı" için bekler. Yakınlarda (bir Polonya Yahudisi olan) Janusz Bardach'ın Stalinist kampların en kötüsü olan, koşulların bilhassa vahim olduğu en kötü zamanlarda (II. Dünya Savaşı sırasında), Kolyma'dan mucizevi kurtuluş yaşam öyküsü olan *İnsan İnsanın Kurdudur* [Man Is Wolf to Man] adlı eseri okudum.[32] O, 1945'in başlarında, Almanya'ya karşı elde edilen zaferi kutlamak için yapılan genel afla özgür kalsa da, bölgeden ayrılamamıştı. Bu nedenle, zaman geçirmek ve biraz para kazanmak için hastanede nöbet tutmayı kabul etti. Orada, meslektaşı bir doktorun önerisine uyarak, hasta ve açlık çeken tutuklulara bazı vitaminleri ve besleyici gıda malzemeleri sağlamak amacıyla umutsuz bir yöntem başvurdu. Kamp hastanesi, kan nakli için bekletilen çok büyük bir stoğa sahipti. Bardach bu stoğu yeniden işledi, yerel bitkilerden elde ettiği vitaminlerle zenginleştirdi, geldikleri yere, yani hastaneye sattı. Yüksek otoriteler bundan haberdar olduklarında, az kalsın yeniden tutuklanıyordu: Onu, "örgütlü yamyamlık" adını verdikleri şeyi icra etmekten men ettiler. Ne var ki, o civarda yaşayan Eskimolar tarafından öldürülen geyik kanını, insan kanıyla değiştirerek bir çıkış yolu bulmuş ve çok geçmeden başarılı bir iş geliştirmişti... Ansızın aklımda oluşan ırkçı çağrışım elbette ki şuydu: "Tipik bir Yahudi! En kötü Gulagda bile, kendilerine asgari özgürlük ve hareket alanı verildiğinde, ticarete başlıyorlar – insan kanıyla!"

Bu altta yatan müstehcen taraf kurumsallaştığında işler daha da ciddiye binmektedir: Toplumsal-sembolik bir kurum olarak tam da Kilise'nin işlevine kazınmış bir olgu olan Katolik rahiplerin pedofili vakalarında olduğu gibi. Bu yüzden, söz konusu olan bireylerin "özel" bilinçdışıları olmayıp, bizzat kurumun "bilinçdışı"sıdır. Bu durum, Kilise'nin, hayatta kalmak için libidinal yaşamın patolojik gerçekliklerine ayak uydurmasından dolayı gerçekleşen bir şey olmayıp, daha ziyade bu kurumun kendini yeniden üretme tarzına içkin bir parçasıdır.[33] Sözü edi-

---

[32] Janusz Bardach ve Kathleen Gleeson, *Man Is Wolf to Man*, Londra: Scribner 2003.

[33] Rahiplerin cinsel dürtüleri meşru bir çıkış yolu bulmazsa, patolojik bir yolla patlamak zorunda kalırlar demenin kifayetsiz kalmasının nedeni de işte budur: Katolik rahiplerin evlenmesine izin vermek hiçbir şeyi çözmez; Pedofili, Katolik rahiplik kurumunun kendi "içkin ihlali"dir ve kendi gizli müstehcen

len kurumsal bilinçdışının, bireyleri kuşatan tinsel bir töz olan Jungcu "kolektif bilinçdışı"nın herhangi bir türüyle hiçbir ilgisi yoktur. Bu bilinçdışının mevkii tamı tamına psikolojik olmayan, katı bir şekilde söylemsel, "basite indirgenmiş" sembolik koordinatlar sistemi olarak "Büyük Öteki" ile bağlaşıktır. Kamusal söylemin ima ettiği önkabuller ve dışlama kümesidir. Sonuç itibarıyla, Kilise'nin kendi suçlarını kabullenmedeki isteksizliğine yanıt şu olmalıdır: Bunlar gerçekten de birer suçtur ve şâyet Kilise, bunların soruşturulmalarına tam olarak katılmadığı takdirde olaya sonradan katılan bir suç ortağı olmuş olur; dahası, Kilise'nin bir kurum olarak *kendi başına* bu türden suçların gerçekleşmesinin koşullarını sistematik olarak yarattığı yolları tanıması sağlanmalıdır. Günümüz İrlandası'nda, küçük çocuklar kendi başlarına dışarı çıktıklarında, annelerinin "yabancılarla konuşma!" biçimindeki geleneksel uyarıya yeni ve daha özel bir uyarıyı, "rahiplerle konuşma!" demeyi eklemelerinin bir standart haline gelmesi boşuna değil.

Sonuç olarak, Gibson'ın ihtiyacı olan şey terapi değildir. Feveranının Katolikliği ve Katolikliğin altında yatan müstehcen taraf ile nasıl bağlantılı olduğunu kendine sorup, görüşlerinin sorumluluğunu kabul etmedikçe, "bir sorunu olduğu"nu basitçe kabul etmesi yeterli değildir. Foxman, Gibson'ın feveranını terapiye muhtaç bireysel bir patoloji vakası olarak ele almayı önerdiğinde, pedofili vakalarını bireysel patolojilere indirgemek isteyenlerle aynı hatayı işlemekle kalmadı... Daha da kötüsü, Serbsky Enstitüsü'nün, sorunlu siyasî ve ideolojik tutumlarla, psikiyatrik müdahale gerektiren olgularmış gibi ele alma tarzının canlanmasına katkıda bulundu. Serbsky Enstitüsü'nün önlemlerinin altında yatan, Komünizm'e karşı olan bir insanın *deli* olması gerektiği yönündeki baskın inançla aynı şekilde, Foxman'ın önerisi de bir insanın anti-semitik olmasının onun deli olduğuna işaret etmektedir. Bu basit çıkış yolu esas meseleyi göz ardı etmemize yol açar. Esas mesele, Batılı toplumlarımızdaki anti-semitizmin meczuplar tarafından sergilenen bir ideoloji olmayıp, tam da tamamen *aklı başında* olan insanların kendiliğinde ve elbette bizim ideolojik *akıl sağlığımızın* kendisinin ürünü olan

---

tamamlayıcısı olarak üretilmiştir, dolayısıyla bu çözüm de rahiplerin kendi işlerini yaparken oğlanlardan yararlanmayı unutmalarıyla sonuçlanmaz.

ideolojik tavırların bir bileşeni olduğudur. O halde, günümüzde durduğumuz yer burasıdır: Gibson'la Foxman arasında, köktenci inançların müstehcen bağnazlığı ile sorunlu inançların tedavi gerektiren akıl hastalığı vakaları olarak daha az müstehcen men edilmeleri arasındaki üzücü bir seçim.

Bir Semptom olarak Polonya

Postmodern "atonal dünya" ile bu dünyaya gösterilen köktenci tepki arasındaki saklı suç ortaklığı, bir toplum kendi sembolik kimliği konusunda krize girdiğinde ayyuka çıkar. 2007 Martı'nda özel bir konuşmanın ses kayıtlarının ortalığa saçılmasıyla patlayan skandal, "Oleksy-gate" skandalı, Polonya'yı parçalarına ayırdı. Eski Başbakan Josef Oleksy ve Demokratik Sol İttifak'ın/DSİ (SLD, eski-Komünistler) önde gelen isimlerinin DSİ politikacıları hakkında aşağılayıcı ifadeler kullandıkları, onlar için "bir avuç ezik ve madrabaz" dedikleri, utanmaz bir üslupla böbürlenerek gerçekte Polonya'ya kapitalizmi sokanın DSİ'nin olduğunu, DSİ liderlerinin Polonya hakkındaki hiçbir şeyi umursamadıklarını, sadece kendi bekâlarını düşünen kişiler olduğunu iddia eden ifadeleri açığa çıktı. Bu tapelerin gerçek şok edici özelliği talihsiz bir rastlantıdır: Oleksy, DSİ'nin uygun programı olmayan bir parti olduğunu, sadece kendi işleriyle ilgili çıkarlarını gözeten eski *nomenklatura*ya mensup madrabazlar ağından ibaret olduğunu iddia ederek DSİ'nin meşruiyetini reddeden anti-Komünist muhaliflerin kullandığı sözlerin birebir aynısını kullanmıştı – dışarıdan gelen bu acı tanımlama, artık DSİ'nin bizzat bir öz-tanımlaması olarak doğrulanmış oldu... post-komünist devletlerdeki yeni Sol'un ilk görevinin, kural olarak, büyük sermayenin partisi olan eski Komünist "sol" partilerle tüm bağlantıları reddettiklerinin kesin bir işaretidir bu.

Bu skandalın karşılığı, Polonya'nın hegemonyacı bir kuvvet olarak etkili bir şekilde beliren modernist karşıtı tepkinin kazandığı ilk Batı ülkesi olması nedeniyle, kendine has bir yere sahip olmasıdır. Burada sözü edilen kuvvet, kürtajın toptan yasaklanması, anti-Komünist "arınmayı", Darwinizmin ilk ve orta eğitimden çıkarılması, Polonya Devlet Başkanlığı görevini ortadan kaldırıp İsa'yı Polonya'nın Ebedi Kralı ilân etmek gibi tuhaf bir fikrin hayata geçmesi, vb. çağrısında bulunuyor. Tüm bunlar,

açık bir kopuş ve açık bir biçimde anti-modernist Hıristiyan değerler temeline dayanan yeni bir Polonya cumhuriyeti kurmak için her şeyi kuşatan bir teklif haline gelmektedir. Peki ama, acaba bu geri tepki, Sol'un şu liberal şantajı kabul etmesini gerektirecek denli tehlikeli mi acaba? "Güçlerimizi birleştirip bu tehdide karşı gelmemizin ve liberal-seküler modernleşmeyi yeniden ileri sürmemizin zamanı gelmiştir." (Yeri gelmişken, henüz tam anlamıyla gelişmemiş ülkelerde, Sol'un öncelikle burjuva projesi olan modern demokratik devlet projesini desteklemesi ve kapitalizmi ve burjuva demokrasisini alt etmek için yalnızca "ikinci aşamada" gerçek anlamda radikal siyasete geçmesi gerektiğini iddia eden evrimci sosyal demokratları anmadan geçmek olmaz... Lenin'in, Stalinizmin geç döneminde Komünizmin "alt" ve "üst" aşamaları arasında Stalinizmin yaptığı skolastik ayrımla yeniden kurulmuş bu "aşamacı" yaklaşıma baştan aşağıya karşı olduğunu anımsamak yararlı olacaktır.)

Solun görevi, tam aksine kendisini, liberal modernleşme ile anti-modernist geri tepki arasındaki tüm muhalefet alanından her zamankinden daha fazla "çıkarmasıdır".[34] Toplumsal hayata durağan Hıristiyan değerleri yüklemek biçimindeki müspet projesinin peşinden gayretle gitmelerine rağmen, anti-modernist köktenci geri tepkinin son derece *tepkisel* bir fenomen (Nietzscheci anlamda) olduğu asla unutulmamalıdır: Bunun çekirdeğinde, yeni bir toplumsal projenin peşinden etkin bir şekilde giden müspet bir siyaset olmayıp, hareket ettirici kuvveti, algılanmış bir tehdide karşı savunma olan korku siyaseti vardır. Burada, en yalın hatlarına çekilmiş haliyle, açmazımızın muhafazakâr bakış açısı vardır. Bu bakış açısını, merkezinde bulunan "seküler-ilerlemeci kültürün geleneksel inançları süpürüp attığı" düşüncesi karakterize etmektedir:

> Bu maneviyat kaybının yerini alması için, milyonlarca Avrupalı seküler "görecilik" kavramına sarıldı. Bu düşünce tarzına göre, mutlak hakikat, kesin haklı ve yanlış diye bir şey yoktur. Her şey "göreli"dir. Bana yanlış görünen size yanlış görünmeyebilir. Bu mantıkla, iğrenç edimle bile açıklanabilir, dolayısıyla bu edimler kınanmama-

[34] Günümüz Türkiyesi, kapitalist küreselleşmenin doğru düzgün bir şekilde anlaşılması açısından son derece önemli bir vak'adır: Küreselleşmenin siyasal taraftarı, Başbakan Erdoğan'ın "ılımlı" İslâmcı partisidir.

lıdır – aslında, kınanamazlar. Diğer bir deyişle, davranış söz konusu olduğunda, bir tavır takınmamayı haklılaştıracak hafifletici sebepler daima bulunduğundan, kati hükümlerde bulunulmamalıdır.

Göreciliğin geniş kabul görmesi, Avrupa'yı zayıf, şaşkın ve kaotik kılmıştır. Sosyalist veya yarı sosyalist hükümetler artık, yurttaşlarına hayat için zorunlu ihtiyaç maddelerini sağlayarak pek çok Avrupalı'nın tamamıyla kendi içlerinde yaşamalarına imkân veriyorlar. Bu bir kişinin başına geldiğinde onu daha yüce bir dâva için seferber etmek mümkün değil. Dolayısıyla, kişinin dolaysız refahı dışında dövüşmeye değecek bir şey yoktur. Kişisel tatmine inanç, tek itikattır.[35]

Sözünü ettiğimiz karşıtlıkla (gelenekselcilikle seküler görecilik arasındaki) Batı'nın ve Batı'nın "Terörizmle mücadelesi"nin bütün meşruiyetinin dayandığı diğer büyük ideolojik karşıtlığı (liberal-demokrat birey haklarıyla en başta "İslâmo-faşizm"de cisimleşen dinsel köktencilik arasındaki karşıtlığı) nasıl birleştirmeliyiz? ABD yeni-muhafazakârlarının semptomatik tutarsızlığı da burada yatmaktadır: İç politikada, "yaşam kültürü"nün "ölüm kültürü"ne karşı mücadelesi adını verdikleri, liberal sekülerizmle mücadeleyi üstte tutarken; dış politikada, liberal "ölüm kültürü"nün en zıt değerlerini üstte tutarlar. Bu ikilemi ortadan kaldırmanın bir yolu, Tim LaHaye ve hempalarının (*et consortes*) eserlerinde telaffuz edilen tutucu Hıristiyan köktenci çözümüdür: İkinci karşıtlığı, belirsizliğe mahal vermeyecek bir şekilde birinci karşıtlığa tâbi kılmak. LaHaye'nin son kitaplarından birinin başlığı bu yöne işaret etmektedir: *Avrupa Komplosu* [The Europa Conspiracy]. Bu izahata göre, ABD'nin hakiki düşmanı Müslüman terörizmi değildir. Bu terörizm, Avrupalı sekülerler tarafından gizli bir şekilde manipüle edilen bir kukladan ibarettir. Avrupalı sekülerlerse, ABD'yi zayıflatıp Birleşmiş Milletler'in tahakkümü altında Yeni Dünya Düzeni'ni kurmakta kararlı hakiki Deccal güçleridir. Azınlıkta kalan bu görüşün karşısında, baş düşmanı her tür köktencilikte gören ve ABD Hıristiyan köktenciliğini "İslâmo-faşizm"in kendi evlerinde yetişen içler acısı bir versiyonu olarak algılayan baskın libereal-demokratik görüş yer almaktadır.

Dinsel köktenciliğin tepkisel doğası, kendi pozisyonunun

[35] Bill O'Reilly, *Culture Warrior,* New York: Broadway Books 2006, s. 175-6.

saklanmış dönüşlülüğünde fark edilebilir. Bu dönüşlülüğün en üst derecedeki (artistik açıdan) haline, Andrei Tarkovsky'nin eserindeki haline bakalım. Sadece (son) filmlerinin kahramanları değil, Tarkovsky'nin kendisi, Batılı entelektüel kuşkuyu ve kendi kendini yok etme müddetinin karşıtı olarak otantik inancın yeniden kazanılmış dolaysızlığını temsil eder. Peki ama ya söz konusu kümelenme daha karmaşıksa? Bu dolaysız inancın nihai figürü Stalker'dir – Tarkovsky'nin bizzat kendisinden alıntılayalım:

> Bana sıklıkla Bölge denen şeyin neye karşılık geldiği soruluyor. Bu sorunun yalnızca tek olası yanıtı var, o da Bölge'nin olmadığıdır. Stalker'ın [*İz sürücü*] bizzat kendisi, kendi Bölgesi'ni icât etti. Fazlasıyla mutsuz kişileri içerisine sokup onlara umut fikrini yükleyebilmek için yarattı onu. Maddî dünyanın huzurunda bir başka kışkırtma olan arzular odası da aynı şekilde Stalker'ın yaratısı. Stalker'ın zihninde oluşan bu kışkırtma, bir iman edimine karşılık düşmektedir. [36]

Peki ama ya Stalker'ın Bölge'yi icât ettiği iddiasını harfiyen alırsak? Ya Stalker, doğrudan inanmanın yakınından geçmeyip, Bölge'ye getirdiği entelektüelleri büyülemek, onlarda inanç beklentisi uyandırmak için inanıyor gibi yapıyor, inancı manipüle ediyorsa? Doğrudan mümin olmanın kıyısından geçmeyip yozlaşmış [*decadent*] entelektüel gözlemcilerin gözlerine inanıyormuş gibi görünen bir özne rolüne giriyorsa? Ya entelektüel seyircinin Stalker'ın naif inancına duyduğu hayranlığının, entelektüel seyircinin konumu, gerçek naif konumsa? Peki ya aynısı, bu rolü Batılı entelektüel kamuoyunu büyülemek için canlandıran – Batılı kuşkuculara kıyasla sahici Ortodoks mümin olmaktan çok uzak olan – Tarkovsky'nin kendisi için geçerliyse?[37] Bu nedenle John Gray, "Dinsel köktenciler, kendilerini modern dünyanın dertlerine deva olarak görüyorlar. Gerçekte, bunlar, tedavi ediyormuş gibi yaptıkları hastalığın belirtileridir."[38] derken haklıdır.

---

[36] Alıntı için: Antoine de Baecque, *Andrei Tarkovski*, Cahiers du Cinema 1989, s. 110.

[37] Diğer bir deyişle, ya Tarkovsky, farklı bir düzeyde, Nemanja (Emir) Kusturica ile aynı şeyi yapıyorsa? Kusturica, Batı'nın huzurunda, tutkulu şiddetin sahici döngüsüne hapsolmuş mükemmel Balkanlıyı oynarken; Tarkovsky, naif Rus maneviyatını sahici bir şekilde canlandırmaktadır.

[38] John Gray, *Straw Dogs*, Londra: Granta 2003, s. 18.

Nietzsche'nin terimleriyle söylersek: Kendi etkinlik (Göz alıcı medyatik seferberlik, vb.) biçimlerinin ta kendisi, kendi mesajının altını oyduğundan, bunlar nihai nihilistlerdir. Erken dönem edebi modernizmin ilk taraftarlarından Lautréamont (Isidore Ducasse) kışkırtıcı eseri *Maldoror'un Şarkıları*'nı [Chants of Maldoror], geleneksel ahlâkın tuhaf bir yeniden önesürümü olan *Poésies* ile takip etti. Böylece, sanatsal modernitenin en başlarında, sanatsal modernitenin son paradoksal tersinmesini sahneledi: İhlal edici kaynakların tamamı bitap düştüğünde, Son İnsanların boğucu yorgunluğundan kurtulmanın yek yolunu, bizzat geleneksel tavırların nihai ihlalini sunmaktadır. Aynısı popüler kültürümüz için geçerlidir:

> Yeni ahlâksızlıklarımız bitip tükendiğinde ne olacak? Tasarımcı seks, uyuşturucular ve şiddetin alıcısı azaldığında, doygunluk ve aylaklık nasıl bertaraf edilecek? İş bu raddeye varınca, ahlâkın yeniden moda olacağından emin olabiliriz. "Ahlâk"ın ihlalin yepyeni bir markası olarak pazarlanacağı zamanlardan çok da uzak olmayabiliriz.[39]

Burada çok dikkatli olunmalıdır: Burada sözü edilen tersinmenin, Chesterton tarafından betimlendiği, bizzat ahlâkın en büyük ihlal veya hukuk-ve-düzenin en büyük (evrenselleşmiş) suç olarak belirdiği betimlemedeki tersinmeyle aynı değildir. Burada Chesterton modelinin aksine, kuşatıcı birlik suça dair değil, hukuka dairdir: En büyük ihlal, ahlâk değildir, günümüz toplumunun temel "ahlâki" emri, ihlaldir. Hakiki tersinme, böylece, karşıtların bu spekülatif özdeşliği, ahlâkın ve ahlâk ihlalinin spekülatif özdeşliği *bünyesinde* meydana gelmelidir: Yapılması gereken tek şey, bu iki terimin [ahlâkın ve ahlâkın ihlalinin, *–ç.n.*] kuşatıcı birliğini ahlâktan ihlale kaydırmaktır. Bu kuşatıcı birliğin karşıtı olarak görünmesi gerektiğinden, böylece Kanun'un hükmettiği –daimi bir ihlal kılığında– bir toplumdan, ihlalin hükmettiği –yeni bir Kanun kılığında– bir topluma geçişi tamamlamak zorundayız.[40]

---

[39] A.g.e., s. 165-6.

[40] Bu tersinme, zorunluluk ve olumsallığın Hegelci diyalektiğini karakterize eden tersinmeyle benzeşiktir. İlk bakışta, bu ikisinin kuşatıcı birliği zorunluluk olarak görünür (eş deyişle, zorunluluk, olumsallığı varsayar ve kendisini dışavurduğu –kendisini edimselleştirdiği– dışsal alan olarak olumsallığı dola-

İşkence Yaptığın için Mutlu musun?

İhlalin ahlâkî bir emre, burada sözü edilen şekilde yükseltilmesinin kesin bir adı vardır: *Yüce görev olarak mutluluk*. Son on yıldan fazla bir süredir, kendi başına bir bilimsel disiplin olarak mutluluk araştırmaları ortaya çıktı: Üniversitelerde artık "mutluluk profesörleri", onlara bağlanmış "yaşam kalitesi" enstitüleri ve çok sayıda makale bulunuyor. *Journal of Happiness Studies* adında bir dergi bile var. Bu derginin Başeditörü Ruut Veenhoven şunları yazıyor:

> Tıpkı tıbbî araştırmaların neyin sağlığımız için kötü olduğunu gösterdiği gibi, mutluluğun devam edebildiği yere kadar artık hangi davranışların riskli olduğunu gösterebiliyoruz. Sonunda ne tür bir yaşam tarzının hangi tür insan için uygun olduğunu gösterebileceğiz.[41]

Bu yeni disiplinin iki dalı bulunmaktadır. Bir yandan, farklı kültürlerden, mesleklerden, dinlerden, toplumsal ve ekonomik gruplardan insanlar arasında yapılmış mutluluğu ölçen, yüzlerce anketten toplanmış verilere dayanan daha çok sosyolojik bir yaklaşım var. Bu araştırmacılar, kültürel önyargıları nedeniyle suçlanamazlar: Mutluluğu oluşturan mefhumun kültürel bağlama nasıl bağlı olduğunun gayet farkındalar (Mutluluk, yalnızca bireyci Batı ülkelerinde kişisel başarının bir yansıması olarak görülmektedir). Toplanan verilerin genellikle ilginç olduğunu

---

yımlar), olumsallığın kendisi zorunluluktur, kavramsal zorunluluğun kendisini dışsallaştırmasının ve kendisini dolayımlamasının sonucudur. Gelgelelim, bu birliği, karşıt bir birlikle, kendisinin ve zorunluluğun kuşatıcı birliği olarak olumsallıkla tamamlamak belirleyici önemdedir: Zorunluluğun, çokluğun olumsal alanını yapılandıran ilkeye yükseltilmesi olumsal bir edimdir, neredeyse şunu söylemek mümkündür: [Bu yükseltme] hegemonya için yapılan olumsal ("açık") bir mücadelenin neticesidir. Bu kaydırma [geçiş], Ö'den [özneden] Ø'ye, Tözden Özneye geçişe karşılık gelmektedir. Başlangıç noktası, olumsal bir çokluktur. Bu çokluğun kendisini dolayımlamasıyla ("kendisini kendiliğinden örgütlemesiyle"), olumsallık, Özün, Varlığın kendisini dolayımlamasının sonucu olmasıyla aynı şekilde, kendi mündemiç zorunluluğunu meydana çıkarır-koyar. Öz bir kez belirdiğinde, geçmişe dönük olarak "kendisinin ön kabullerini [ortaya] koyar". Eş deyişle, Öz, kendisinin öz kabullerini, kaldırıp kendisinin yeni üretimine bağlanmış momentlerine taşır (Varlık, Görünüşe dönüştürülür); Gelgelelim, bu [ortaya] koyuş, geçmişe dönüktür.

[41] Bkz. Michael Bond, "The Pursuit of Happiness", *New Scientist*, 4 Ekim 2003.

inkâr etmek de mümkün değildir: Mutluluk, kişinin hayatından memnun olmasıyla aynı şey değildir (yaşamıyla ilgili olarak yüksek veya düşük dereceli memnuniyeti bildiren bazı uluslar aynı zamanda çok mutlu insan sayısına ilişkin de yüksek oranlar bildirmektedir); en mutlu uluslar –çoğunlukla Batılı ve bireyci olanlar– en yüksek intihar oranlarına sahip olma eğilimindedir, ve burada imrenmenin yerine getirdiği rol elbette kilit önemdedir – burada önemli olan ne kadar çok olursa olsun neye sahip olduğunuz değil, başkalarının neye sahip olduğudur (Orta sınıflar referans noktası olarak, gelirlerine ve mevkilerine erişmek için ıkınıp durdukları çok zenginleri alırlar, bu nedenle de yoksullardan çok daha az tatminsizdirler; yoksulların referansı ise kendilerinin erişim alanları içinde bulunan orta gelirlilerdir.)

Diğer bir yandan, bilişselci bilimsel araştırmayla Yeni Çağ meditasyon bilgeliğini sıklıkla istilâ etmeyi birleştiren daha çok psikolojik bir yaklaşım da bulunur: Mutluluk ve memnuniyet hislerine eşlik eden beyin süreçlerinin isabetli ölçümü vb. Bilişsel bilimle Budizmin kombinasyonu (yeni bir şey değildir – Bunun son büyük savunucusu Francisco Varela'dır) burada verili bir etik sapmadır: Bilimsel araştırma kılığında sunulan şey insanın *biomoralite* [biyoahlâk]– günümüzün biyopolitiğinin hakiki bir sureti – demekten kendini alamadığı yeni bir ahlâktır. Sahiden de, şunu yazan Dalai Lama'nın bizzat kendisi değil miydi: "Hayatın amacı mutlu olmaktır"[42] – *Psikanaliz için bu doğru değildir*, diye eklenebilir. Kant'ın betimlemesinde, etik görev, öznenin homeostatik dengesini dışarıdan rahatsız eden, dayanılmaz basıncıyla özneyi, hazların peşinden gitmeyi yok sayıp "haz ilkesinin ötesinde" hareket etmeye zorlayan yabancı bir travmatik işgâlci gibi işler. Lacan'a gelince, tamı tamına aynı betimleme arzu için geçerlidir; keyfin özneye, kendi iç potansiyelinin gerçekleşmesi anlamında, doğal olarak gelen bir şey olmayıp, travmatik bir süperego buyruğunun içeriği olması işte bundandır. [43]

---

[42] "Foreword by Dalai Lama", içinde Mark Epstein, *Thoughts Without a Thinker*, New York: Basic Books 1996, s. xiii.

[43] "Mutluluğun peşinden gitme", "Amerikan (İdeolojik) Rüyası" için öylesine kilit önemde bir öğedir ki, şu ifadenin olumsal kökenini unutmaya meyledeririz: "Tüm insanlar eşit yaratılmıştır, Yaratıcıları tarafından onlara bazı devredilemez Haklar bahşedilmiştir, bu haklar arasında yer alan Yaşam, Özgürlük

Bunların sonucu olarak, "haz ilkesi"ni sonuna kadar götürürse, radikal bir sonucu terk etmek güçtür. Yapay zekâ filozofu Thomas Metzinger, yapay öznelliğin özellikle melez biyorobotik yönünde mümkün olduğunu ve sonuç olarak bu özelliği "felsefî olmayan ampirik" bir mesele olarak göz önünde bulundurmaktadır.[44] Yapay zekânın etik açıdan sorunlu karakteri üzerinde durmaktadır: "Evrimin gezegenimizde şimdiye kadar sebep olduğu biyolojik bilinç biçiminin, deneyimin *arzu edilebilir* bir biçimi, edimsel anlamdaki bir *kendinde iyi* olduğu yeterince açık değildir."[45] Bu sorunlu özellik, bilinçli acı ve ızdırap ile ilişkilidir: Evrim

> öncesinde [ızdırap ve karışıklıktan, *–ç.n.*] hiçbirinin olmadığı genişleyen bir ızdırap ve karışıklık okyanusu yarattı. Yalnızca sayısı oldukça az olan bilinçli bireysel öznelerin yanı sıra, fenomenal durum mekânın boyutları da sürekli olarak artmakta, bu okyanus sürekli derinleşmektedir.[46]

Ve yeni ve yapay bir şekilde üretilmiş farkındalık biçimlerinin "daha derin" yeni ızdırap biçimleri yaratacağını beklemek makûldur... Bu etik tezin, Metzinger'in özel bir şahıs olarak mizacı değil, teorik çerçevesinin tutarlı iması olduğuna dikkat edilmelidir: İnsan öznelliğinin tamamen doğallaştırılması desteklendiği an, acı ve ızdıraptan sakınmak nihai etik referans noktasından başka bir şey olarak görünemez. Buna eklenmesi gereken tek şey şudur: Şâyet bu akıl yürütme zinciriyle, evrimin "giderek büyüyen bir ıstırap ve karışıklık okyanusunu bu okyanusun daha önce hiç olmadığı yerde yarattığı" olgusundan çıkarılacak tüm sonuçları, sonuna kadar takip edeceksek insan öznelliğinin ken-

---

ve Mutluluğun peşinden gitme gibi hakikatleri apaçık olarak alırız". ABD Bağımsızlık Bildirgesi'nin ünlü açılış pasajına bu hayli biçimsiz "mutluluğun peşinden gitme" de nereden geldi? Bunun kökeni, tüm insanların yaşam, özgürlük ve mülkiyet doğal haklarına sahip olduğunu iddia eden John Locke'tadır. Bu doğal haklardan sonuncusu Bildirge'nin yazılması esnasındaki müzakerelerde, *siyah köleleri mülkiyet hakkından yine de mahrum bırakmasının bir yolu olarak*, "mutluluğun peşinden gitme" ile değiştirilmiştir.

[44] Thomas Metzinger, *Being No One. The Self-Model Theory of Subjectivity*, Cambridge, MA: MIT Press 2004, s. 620.

[45] A.g.e.

[46] A.g.e., s. 621.

disinden de feragât edilmelidir: Çok daha az ızdırabımız olurdu, şâyet hayvan olarak kalsaydık... Daha da zorlarsak, ... şâyet hayvanlar bitki olarak kalsaydı, şâyet bitkiler tek hücreli olarak kalsaydı, şâyet hücreler mineral olarak kalsaydı.

İçinde bulunduğumuz açmazın büyük ironilerinden biri, burada sözünü ettiğimiz mutluluğu ve ıstırabı önlemeye odaklanan biyoahlâkın aynısına, günümüzde işkencenin haklılaştırılmasının temelini oluşturan ilke olarak başvurulmaktadır: Daha fazla ıztırabın önüne geçmek için işkence yapmalıyız – acı ve ızdırap vermeliyiz. Yine de insan De Quincey'i tekrar açımlamaya çekiliyor: "Kaç insan küçük bir işkence ediminde bulunmakla başlayıp acı ve ıstıraba karşı savaşı kendi dâvası olarak sahiplenir!" Bu kesinlikle *İmanın Sonu* [The End of Faith] adlı eserinde işkence savunusunu, başkalarının ızdırabından daha dolaysız etkilenme halimizle başkalarının soyut ıztırabı mefhumumuz arasındaki ayrıma dayandıran Sam Harris için geçerlidir: Bizim için, tek bir kişiye işkence yapmak, binlerce insana daha acılı bir ölüm getirecek olan bir bombayı belirli bir uzaklıktan atmaktan daha zordur. Soyut akıl yürütme gücümüz son derece geliştiği halde, duygusal-etik karşılığımız, doğrudan tanık olduğumuz acı ve ıstıraba karşı, binlerce yıllık içgüdüsel duygudaşlık tepkilerimizin koşullandığı halde kalmıştır. İşte bu nedenle, birisini yakın mesafeden öldürmek çoğumuz için orada bulunmayan bin kişiyi bir düğmeye basarak öldürmekten daha iticidir:

> Terörizmle savaşımızın getirdiği zorunluluklar hakkında inandıklarımız dikkate alındığında, işkence uygulanması belirli şartlar altında sadece izin verilebilir değil, aynı zamanda zorunlu görülmektedir.Yine de etik açıdan bakıldığında, öncekinden daha kabul edilebilir görünmez. Bunun nedenleri, güveniyorum ki tam anlamıyla, ay yanılsamasının yol açtıkları denli nörolojiktir... Cetvellerimizi çıkarıp gökyüzüne uzatmamızın zamanı geldi.[47]

Harris'in, Alan Derschowitz'e ve onun işkenceyi meşrulaştırmasına gönderme yapmasına şaşmamalı.[48] Harris, başkalarının ızdırabının fiziken sergilenmesine karşı burada sözü edilen evrimsel olarak koşullanmış hassasiyetimizi askıya almak için, etkisi

---

[47] Sam Harris, *The End of Faith*, New York: Norton 2005, s. 199.
[48] A.g.e., s 192-3.

kafeinsiz kahve veya diyet kolaya eşdeğer bir işkenceyi, ideal bir "doğruluk hapı"nı hayal eder:

> Hem işkence araçlarını hem de bu araçları sonuna kadar gizleyen araçları teslim eden bir hap. Bu hapın etkisi, hiçbir insanın gönüllü olarak ikinci kez rıza göstermeyeceği türden geçici bir felç ve geçici bir ızdırab üretmektir. Şâyet ele geçirilmiş teröristlerin her biri, onlara bu hapı verdikten sonra, bir saatlik bir uykunun ardından kalkıp kendi örgütlerinin işleyişi hakkında bildiği her şeyi anında itiraf ederlerse, biz işkencecilerin kendimizi nasıl hissedeceğimizi bir hayal edin. İşin sonunda bu hapa, "doğruluk hapı" demenin cazibesine kapılmaz mıyız?[49]

Burada geçen ilk satır –"Hem işkence araçlarını hem de bu araçları sonuna kadar gizleyen araçları teslim eden bir hap"– çikolatalı müshilin tipik olarak postmodern mantığını sunmaktadır: Buradaki hayali işkence kafeinsiz kahve gibidir – nahoş yan etkilere maruz kalmadan sonucu elde ederiz. Moskova'daki KGB'nin burada daha önce bahsedilmiş psikiyatri şubesi, Serbsky Enstitüsü'nde, muhaliflere işkence etmek için tıpkı böyle bir ilâç icât ettiler: Tutsağın kalp bölgesine kalp atışını yavaşlatarak dehşet verici kaygıya neden olan bir enjeksiyon. Dışarıdan bakıldığında, tutsak tıpkı uyukluyor gibi görünürken, aslında bir kâbusu yaşıyordu.

Gelgelelim, burada çok daha huzur kaçırıcı bir manzara söz konusudur: Duygudaşlığa neden olan ve işkenceyi kabul edilmez kılan yakınlık (işkence yapılan öznenin yakınlığı) yalnızca fiziksel yakınlık değildir. Dahası, en temelinde, sözcüğün tüm Yahudi-Hıristiyan-Freudçu ağırlığıyla Komşu'nun yakınlığıdır; Şeyin yakınlığı fiziken ne kadar uzak olduğuna bakılmaksızın daima tanım gereği "çok yakındır". Harris'in hayali "doğruluk hapı"yla hedeflediği şey *Komşu'nun boyutunun kaldırılması*'ndan farksızdır. İşkenceye maruz kalmış özne, artık bir Komşu olmayıp acısı nötürlenmiş, rasyonal yararcı hesaplamayla (çekilecek acı çok daha büyük bir miktar acının önüne geçecekse hoşgörülebilir) ele alınması gereken bir özelliğe indirgenmiş olan nesnenin ta kendisidir. Burada gözden kaybolan şey, bir özneye has sonsuzluğun derinliğidir. Nitekim işkenceyi savunan bir kitabın adının *İmanın Sonu* olması manidardır – "Görüyorsunuz ya, nihayetinde insanlara işkence yapmamızın önüne geçen, yalnızca Tanrı'ya olan

[49] A.g.e., s. 197.

inancımız, komşunuzu sevmenizi söyleyen ilahi emirdir!" ifadesindeki bariz anlamda değil, ama çok daha radikal bir anlamda. Diğer bir özne (ve nihayetinde kendinde özne) Lacan için doğrudan verili bir şey olmayıp bir "önkabul"dür, *inancın bir nesnesi olarak farz edilmiş bir şeydir* – Önümde gördüğüm şeyin, herhangi bir derinliğe sahip olmayan biyolojik bir makine olmayıp başka bir özne olduğundan nasıl emin olabilirim?

Gelgelelim, ABD'nin terör zanlısı tutuklulara yakın zamanda işkence uygulamasından ötürü endişelenenlere verilen popüler ve görünüşte ikna edici bir yanıtı vardır: "Bu ne yaygara böyle? ABD artık yalnızca kendilerinin sürekli yaptıklarını değil, aynı zamanda diğer tüm devletlerin de geçmişte ve şimdi sürekli yaptıklarını (yarı) açıkça kabul etmede tektir – Bilâkis, artık daha az riyakârlık var ..." Buna karşı yalın bir karşı soru yapıştırılmalıdır: "ABD'nin kıdemli temsilcileri yalnızca bunu söylemek istiyorsa, *peki o zaman ne diye bize bunları söylüyorlar*? Neden şimdiye kadar yaptıkları gibi yaptıklarını sessizce yapmaya devam etmiyorlar?" Bir başka ifadeyle, insanların konuşmasına has olan şey ifade edilmiş içerikle bu içeriğin ifade edilme edimi arasındaki indirgenemez boşluktur: "Bunu diyorsun ama bunu bana ne diye şimdi açıkça söylüyorsun?" yaşayabilecekleri evlilik dışı ilişkilerin tamamen gizli kalacağını kendi aralarındaki zımni bir sözleşmeyle kabul etmiş ve evliliklerini böyle var etmiş olan bir karı-koca hayal edelim; şâyet koca, devam etmekte olan bir ilişkisini karısına birdenbire ve açıkça anlatırsa, karısının panik olmak için iyi bir nedeni olacaktır: "Bu öylesine bir maceradan ibaretse, bunu bana niye söylüyorsun? Daha fazla bir şey olmalı!"[50] Bir şey hakkında alenen bildirme edimi, asla nötr değildir, bu edim, bildirilmiş içeriğin kendisine etki eder.

Bunun aynısı, işkencenin açık kabulü için de geçerlidir: 2005 Kasım'ında, Başkan Yardımcısı Dick Cheney teröristleri yenmek şu anlama gelir demişti: "Biz de bir tür karanlık tarafta ... yürümeliyiz... Burada yapılması gereken birçok şey sessizce, herhangi bir tartışma olmaksızın yapılmak zorundadır" – Yeni-

[50] Daha kaba bir örnek: Şâyet bir ergen sınıfta herkese "düzenli olarak mastürbasyon yapıyorum" diye açıklamada bulunursa, şoke olmuş sınıfın tepkisi şöyle olacaktır: "Bunu hepimiz yapıyoruz ve hepimiz biliyoruz, ne demeye bunu alenen söylüyorsun?"

den doğmuş bir Kurtz* gibi konuşmuyor mu? Dolayısıyla, Dick Cheney gibilerinin işkencenin gerekliliği hakkında yakışıksız beyanatlarda bulunduklarını duyduğumuzda, onlara şunu sormalıyız: "Şâyet istediğiniz yalnızca bazı terör zanlılarına gizlice işkence yapmaksa, ne diye bunu alenen söylüyorsunuz?" Bir başka deyişle, sorulması gereken soru şu: Bu beyanatta saklanmış, konuşmacının bu beyanatı ifade etmesine neden olan daha başka ne vardır?

2007 Mart'ının ortalarında Halit Şeyh Muhammed'in itirafları medya manşetlerini işgâl ettiğinde, orada olan ipucunu (ipucundan da fazlasını) fark edebiliriz. Suçları kapsamındaki ahlâkî öfke, kuşkuyla karışıktır. İtiraflarına güvenilebilir mi? Ya yapmış olduklarından fazlasını, büyük bir terör dehası olarak anımsanma arzusuyla ve kibrinden dolayı veya suyla işkenceye veya "geliştirilmiş sorgulama teknikleri"ne maruz kalmaya son vermek için herhangi bir şeyi itiraf etmeyi kabul ettiğinden dolayı itiraf etmişse? Çok daha az ilgi çeken basit olgu ise, işkencenin ilk kez *normalleştirildiği ve* kabul edilebilir bir şey olarak sunulduğuydu. Bunun etik ve hukuki sonuçlarının düşünülmesi gerekmektedir.

Muhammed'in suçlarının dehşeti hakkındaki tüm o yaygarayla birlikte, toplumumuzun en sert suçlulara reva gördüğü akıbet –yargılanıp sert bir biçimde cezalandırmak– hakkında pek az şey duyuldu. Muhammed'in, yargılanması ve yargılanma sonucuna göre cezalandırılması gereken en ahlâksız çocuk katiliyle bile aynı muameleyi görmeye hakkı yoktu. Sanki edimlerinin doğası gereği, (*ve* ABD otoritelerince arz edilen muamelenin doğası gereği) Muhammed en ahlâksız çocuk katillerine bile uygulanan muameleye, yargılanıp yargı kararına göre cezalandırmaya hak kazanmamıştı. Sanki *yalnızca teröristlerin kendileri değil, onlara karşı savaşın da yasallığın gri alanında yasadışı araçlar kullanılarak sürdürülmeliydi*. Böylece elimizde *de facto* "yasal" ve "yasadışı" suçlular bulunur: Yasal usullerle (avukat kullanarak, vb.) muamele edilmesi gerekenler ve yasallığın dışındakiler. Muhammed'in yasal yargılanıp cezalandırılması artık anlamsız kılınmıştır – Yasal sistemimizin çerçeveleri bünyesinde işleyen

* Kurtz, Joseph Conrad'ın *Heart of Darkness* adlı kısa romanındaki merkezi karakterdir. –*ç.n.*

hiçbir mahkeme yasa dışı tutuklamalarla, işkence altında alınmış itiraflarla, vb. ile baş edemez.

Bu olgu niyetinden daha fazlasını söylemektedir. Muhammed'i neredeyse tam anlamıyla, yaşayan ölü konumuna koymaktadır; Muhammed İtalyan siyaset filozofu Giorgio Agamben'in *homo sacer* adını verdiği yeri işgâl etmektedir: Biyolojik olarak hâlâ hayatta olsa da yasal anlamda ölü (belirli bir yasal statüsü olmaksızın yaşayan) – Onlara bu şekilde muamele eden ABD yetkilileri de, *homo sacer*'in mevkidaşını üreten aracı bir mevkidir: Yasal bir güç olarak edimde bulunanların edimleri, bundan böyle hukuk tarafından kapsanmamış ve sınırlandırılmamıştır – Hukuk tarafından ayakta tutulan boş bir mekânda işlemektedirler, ne var ki hukuk kuralıyla düzenlenmemişlerdir.

O halde, "gerçekçi" karşı argümana dönersek: İnsanın binlerce kişinin hayatının tutuklularımızdan edinebileceğimiz bilgilere bağlı olduğu bir duruma sokulması nedeniyle "Terörle Savaş", kirlidir. (Yeri gelmişken, Muhammed'e işkence edilmesi, işkence savunucuları tarafından işkencenin meşrulaştırılmasının gerekçesi olarak savunulan "zaman daralması" durumunun bir örneği *değildir*: Muhammed'in itirafı hiçbir hayatı kurtarmadı.) Bu tür bir "dürüstlük"ün karşısında, gözle görünen riyakârlığa sarılmalı. İşkenceye son çare olarak başvurduğum çok özel durumu pekâlâ hayal edebiliyorum – Gelgelelim, böyle bir durumda, bu çaresiz seçimi evnrensel bir ilke haline yükseltmiyor olmam son derece önemlidir. Momentin gaddar âciliyetinin kaçınılmazlığını takip edersek, bunu basitçe yap*malıyım*. Yalnızca bu yolla, yapmak zorunda olduklarımı evrensel bir ilkeye yükseltme imkânsızlığı çerçevesinde, yaptıklarımın dehşetinin hakiki anlamını korurum.

İşkenceyi dosdoğru savunmaksızın, bir bakıma meşru bir tartışma konusu olarak kabul edenler, işkenceyi açıktan destekleyenlerden bir şekilde daha tehlikelidirler. Ahlâk hiçbir zaman bir kişisel vicdan meselesi olmamıştır. Ahlâk, yalnızca Hegel'in "nesnel tin" adını verdiği, tüm bireylerin etkinliğinin arkaplanını oluşturan yazılı olmayan ve bize neyin kabul edilebilir, neyin kabul edilemez olduğunu söyleyen kurallar kümesiyle desteklenirse gelişebilir. Örnek vermek gerekirse, toplumlarımızdaki ilerleme emâresi, tecavüz aleyhine girişilecek bir tartışmaya ih-

tiyaç kalmamasıdır: Tecavüzün yanlış bir şey olduğu herkes için "dogmatik bir biçimde" açıktır ve tecavüz aleyhinde tartışmanın bile haddinden fazla olduğunu hissederiz. Şâyet birisi tecavüzün meşruiyetini savunacak olursa, onun aleyhine tartışmak zorunda kalmak üzücü bir emâre olurdu – Tecavüzün meşruiyetini savunan kişi, bize basitçe gülünç görünürdü. Bunun aynısı işkence için de geçerli olmalıdır.

İşkencenin kamuya açık biçimdeki kabulünün en büyük kurbanları elbette hepimiziz, yani yapılan işkenceler hakkında bilgilendirilen kamu. Hepimiz, kolektif kimliğimizin kıymetli bir parçasının telâfi edilemez bir şekilde kaybolduğunun farkında olmalıyız. Bir ahlâkî çürüme sürecinin ortasındayız: İktidardakiler, etik belkemiğimizin bir kısmını kelimenin tam anlamıyla kırmaya, sulandırmaya ve uygarlığın muhtemelen en büyük kazanımını, ahlâkî duyarlılığımızın kendiliğinden gelişimini silmeye çalışıyorlar.

Bu Muhammed'in itirafının dikkat çeken bir ayrıntısından başka hiçbir yerde daha açık değildir. Ona işkence eden ajanların da kendilerini su işkencesine tâbi tuttukları ve her şeyi ama her şeyi itiraf etmeye hazır olmadan önce sadece on ya da on beş dakika dayanabildikleri, Muhammed'in ise bu işkenceyi görmüş olarak hatırlananlar arasında en uzun süre, tam iki buçuk dakika dayanarak ajanların haset dolu takdirlerini kazandığı bildiriliyor. Bu türden beyanatların kamusal söylemin bir parçası olarak kullanıldığı en son zamanın, işkencenin hâlâ kamusal bir seyirlik ve aynı zamanda acıya vakarla katlanabilmesi halinde, kalabalığın takdirini de hak edecek olan esir düşmüş düşmanın gerçek değerinin sınandığı şerefli yollardan biri olarak kabul edilen geç Orta Çağ'ı işaretlediğinin farkında mıyız? Gerçekten de bu türden ilkel savaşçı etiğine ihtiyacımız var mı?

Dahası, bu yolun sonunda neyin durduğunun farkında mıyız? *24* dizisinin beşinci sezonunda, terörist planın arkasındaki dehanın ABD Başkanı'ndan başkası olmadığı açığa çıktığında birçoğumuz Jack Bauer'in Başkan'a –"yeryüzündeki en güçlü adama", "özgür dünyanın liderine" (ve Kim-Yong-İl'in sahip olduğu diğer Kim-Yong-İlvâri sıfatları taşıyan kişiye)– da binlerce hayatı kurtarabilecek bir sırrı ifşa etmek istemeyen teröristlerle baş etmek için uyguladığı standart usulleri uygulayıp uygula-

mayacağını görmek için hevesle beklemiştik. Başkan'a *işkence yapacak* mı?

Ne yazık ki, senaryo yazarları bu kefâret adımını riske etmediler. Ancak hayal gücümüz, Jonathan Swift tarzında mütevazı bir teklifte bulunarak daha ötesine varabilir: Ya ABD Başkan adaylarına alenen işkence yapmak, aynı zamanda bu adayları test etme usulünün bir parçası olsaydı? Söz gelimi, Beyaz Saray'ın çimleri üzerinde adaylara yapılan suyla işkence, canlı yayınla milyonlara ulaştırılsaydı? Özgür dünyanın liderliği görevi için yeterli bulunanlar, elbette Muhammed'in iki buçuk dakikasından daha çok dayanabilenler olurdu.

2 İdeolojinin Aile Miti

Tarihsel bir Gerçek hakkında, temel bir ideolojik işlem olarak aile anlatısı üzerinden sayısız eser yazılmıştır: Büyük toplumsal güçler (sınıflar, vb.) arasındaki çatışma hakkındaki herhangi bir hikâye, aile dramasının koordinatları içerisine çerçevelenmiştir. Bu ideoloji en açık ifadesini, elbette, nihai ideolojik makine olarak Hollywood'da bulur: Tipik bir Hollywood ürününde, Yuvarlak Masa şövalyelerinin akıbetinden Ekim Devrimi'ne, oradan da Dünya'ya çarpan göktaşlarına kadar her şey dönüştürülerek Oedipal bir anlatıya yerleştirilmiştir. (Bir Deleuzcü, böylesi bir aileleştirilmenin ana teorik meşrulaştırıcısının onu kilit önemdeki ideolojik makine haline getiren psikanaliz olduğuna dikkat çekme cazibesine direnemez.)

"Kapitalist Gerçekçilik"

Atacağımız ilk adım, sözünü ettiğimiz aile anlatısını en basit düzeyinde, kiç [*kitsch*] düzeyinde incelemek olmalıdır. Burada örnek niteliğinde ele alacağımız, "kapitalist gerçekçilik"in ilk büyük yazarı Arthur Hailey'in (eserleri 1960'lı yıllarda çok satanlar arasındaydı –*Hotel*, *Airport*, *Cars*...– Melodram tarzında bir olay örgüsünü, tesisin işlevlerinin uzun betimlemeleriyle karıştırarak daima belirli bir üretim tesisine ya da karmaşık bir örgütlenmeye odaklanan bu eserler, Gladkov'un *Fabrika* [Cement] adlı eseri gibi 1920'lerin ve 1930'ların geç dönemlerindeki Stalinist klasiklerin beklenmedik nakaratlarıdır)[1] günümüzdeki halefi Michael Crichton'dır. Crichton bu edebi türe, günümüze hâ-

[1] Bu diziye, "Siyonist gerçekçilik"in bir uygulaması olarak Leon Uris'in *Exodus* adlı eseri de eklenmelidir.

kim olan korku siyasetine uyumlu olarak postmodern tekno-gerilim eğilimi eklemiştir: Crichton korkunun nihai romancısıdır – geçmişten duyulan korku (*Jurassic Park, Ölü Yiyiciler* [Eaters of the Dead], nanoteknolojik gelecekten duyulan korku (*Av* [Prey]), Japonya'nın ekonomik gücünden duyulan korku (*Yükselen Güneş* [The Rising Sun]), cinsel tâcizden duyulan korku (*Tâciz [Disclosure]*), robot teknolojisinden duyulan korku (*Batı Dünyası* [*Westworld*]), tıp sanayisinden duyulan korku (*Coma*), uzaylı istilâsından duyulan korku (*Uzay Mikrobu* [Andromeda Strain]), ekolojik felâketlerden duyulan korku (*Yükselen Güneş*). En yakın dönemde yazdığı kitap olan *State of Fear* karşıklığa yol açmak amacıyla pusuya yatmış olan belirsiz güçler serisine beklenmedik bir son ekliyor: Amerika'nın en amansız düşmanları, bizzat çevrecilerden başkası değildir.[2]

Birçokları gibi, bir eleştirmen, Crichton'un kitaplarının gerçek anlamda roman olmadıklarını, daha ziyade henüz bitirilmemiş taslaklar, senaryolar için açıklayıcı notlar olduklarını belirtti. Gelgelelim, onun eserini günümüz ideolojisinin analizi için ilginç kılan da işte bu özelliğidir: Tam da üslupsal niteliklerin eksikliği, bütünüyle "saydam" yazma tarzı, temelde yatan ideolojik fantazilerin utanç verici bir şekilde en katıksız bayağılıkta, âdeta çıplak biçimiyle sahnelenmesine izin verir. Burada örnek olarak Nevada Çölü'ndeki bir laboratuvardaki nanoteknolojik bir deneyde işlerin korkunç bir şekilde sarpa sardığının, bir nanoparçacık bulutunun –milyonlarca mikrorobotun– kaçmasının anlatıldığı *Prey*[3] verilebilir. Sözü edilen bulut –gözlemcilere siyah bir nanoparçacık yığını olarak görünen– kendini-idame ettirmekte, kendi kendini çoğaltmaktadır, zekidir ve deneyimle öğrenerek, her saat evrimleşmektedir. Onu yok etmek yönündeki her çaba başarısızlıkla sonuçlanmaktadır.[4] Bu bulut bir avcı olmaya programlıdır; insanlarsa onun avıdır. Yalnızca laboratuvarda kapana

---

[2] *Disclosure* adlı cinsel tâciz üzerine olan eserinde zaten benzer bir tersinime başvurmuştu. Romanda bir kadın, adamın birine cinsel tâcizde bulunuyordu.

[3] Michael Crichton, *Prey*, New York: Avon Books 2003. (Metinde ayraçlar arasında verilen tüm sayfa numaraları, bu baskıya atıfta bulunmaktadır.)

[4] Kaba bir Marksist okumada, yaratıcıları olan insanın denetiminden bağımsız olarak kendi kendisini örgütleyen nanoparçacık topluluğundan duyulan bu korkuda, işçilerin sınıf bilinçlerinden (ya da diğer ezilen gruplardan) duyulan korkunun yer değiştirmesini görmeye çekiliriz.

kısılmış bir avuç biliminsanı, bu mekanik vebanın savunmasız bir dünyaya yayılmasını durdurabilir... Bu tür hikâyelerde her zaman söz konusu olduğu gibi, biliminsanları grubu içerisindeki ilişkiler ve gerilimler kümesinden oluşan bu "büyük olay örgüsü" (insanlığın kendisini mahvetmekle tehdit eden felâket), merkezinde evli bir çiftin sorunlu rol değişiminin yer aldığı "ikincil bir olay örgüsüyle", birleştirilir. Romanın anlatıcısı Jack, bir başkasının yolsuzluğu nedeniyle günah keçisi ilân edilip kovulmadan önce, bir medya-teknoloji şirketinin ileri düzey bilgisayar programı bölümünde yöneticidir. Şimdiyse, felâketin gerçekleştiği Nevada çöl laboratuvarına sahip olan nanoteknoloji şirketi Xymos'un işkolik başkan yardımcısı olan eşi Julia'nın –erotik, çıkarcı ve soğuk, *Tâciz* filmindeki o şirret şirket kadınının yeni bir versiyonu olan Julia'nın– evde karısını bekleyen erkeğidir. Jack, romanın başlarındaki anlatıma göre üç çocuğuyla ilgilenmek zorunda olan bir babadır, süpermarketteki başka bir babayla Pampers ile Huggies çocuk bezlerinden hangisinin daha iyi olduğunu tartışırken aslında içten içe karısının başka birisiyle ilişkisi olduğu şüphelerini yatıştırmaya çalışmaktadır.

Sözünü ettiğimiz aile konusu, insanî ilgiden ibaret bir alt konu sunmak bir yana, romanda ilgi uyandıran şeydir: Nanoparçacık bulutu, aile gerilimlerinin maddileştirilmesi olarak anlaşılmalıdır. Lacan'ı bilenlerin gözüne çarpacak ilk şey, bu nanoparçacık sürüsünün Lacan'ın *11. Semineri*'nde [Seminar XI] "lamella" olarak adlandırdığı şeye ne kadar benzediği olacaktır: Lamella yok edilemez.; O sonsuz yoğrulabilirliğiyle [*plasticity*] yok edilemez görünmektedir; kendisini çok sayıda şekle sokabilme ve kendini daima yeniden kurabilme yeteneğine sahiptir; kendinde, saf kötü hayvanlığı, makinevâri kör ısrarla çakışır. Lamella, bir tözün yoğunluğu olmaksızın saf yüzeyden ibaret bir kendiliktir; biçimini durmaksızın değiştirebilmenin yanı sıra kendisini bir ortamdan diğerine aktarabilme becerisine bile sahip, sonsuzca yoğrulabilir bir nesnedir: İlkin cırtlak bir ses olarak işitilip sonradan birden bire canavarca eciş bücüş bir cisim olduğu ortaya çıkan "bir şeyi" kafanızda canlandırın. Lamella, bölünemez, yok edilemez ve ölümsüzdür – daha tam söylemek gerekirse, bir korku kurgusundaki anlamıyla zombidir [*undead* (ölemeyen ölü, yaşayan ölü)]: Bu yüce bir tinsel ölümsüzlük olmayıp, her yok

oluşun ardından kendisini yeniden birleştirip hareketlerini sakarca devam ettiren "yaşayan ölülerin" müstehcen ölümsüzlüğüdür. Lacan'ın söylediği gibi, Lamella var olmaz, ısrar eder: Dış görünüşten ibaret bir kendilik, merkezî bir boşluğu sarmalayan bir görüntüler çokluğudur; gerçek olmayandır – katışıksız bir şekilde fantazmatiktir.* Libido'nun burada sözü edilen kör ve yok edilemez ısrarı, Freud'un "ölüm dürtüsü" dediği şeydir. "Ölüm dürtüsü"nün paradoksal bir şekilde, ölümsüzlüğün psikanalizde belirme yolu nedeniyle tam da karşıtının Freudçu adı olduğu akıldan çıkarılmamalıdır: Yaşamın tekinsiz bir fazlalığı nedeniyle, yaşam ile ölüm ve oluşum ile bozulma döngülerinin ötesinde ısrarcı olan "zombi" dürtüsü nedeniyle. Freud, ölüm dürtüsünü "yineleme saplantısı" denen şeyle, acı dolu geçmiş deneyimlerden etkilenen organizmanın doğal sınırlılıklarına sığmayıp taşar gibi görünen bu acı dolu deneyimleri yineleme ve bunda organizmanın ölümünün ötesinde de ısrarcı olmak yönündeki tekinsiz dürtüyle, eşitlemektedir. Burada anıldığı haliyle, Lamella, "eşeyli üremeye tâbi olması nedeniyle canlı varlıktan çıkarılmış şeydir"[5]: Lamella, eşeysel ayrımı önceler; kendisini eşeysiz hücre bölünmesi vasıtasıyla çoğaltır ve ürer.[6] Jack, Romanın doruğa ulaştığı sahnede, Julia'nın nanoparçacık yığını tarafından enfekte edilmiş olduğunu, nanoparçacıklardan insanüstü bir yaşam gücü aldığını ve onlarla ortak yaşam içerisinde olduğunu bilmeden kendisini tanımayan Julia'yı kollarında tutar.

> Onu zar zor duyuyordum. Yüzünün derisi seğirmeye ve hızla titremeye başladı. Sonrasında, çığlık atmaya başladı, yüz hatları geriliyor ve şişiyor gibi görünüyordu. Gözlerinin korkulu göründüğünü

---

* Bu sözcük yalnızca "fanteziye has" anlamını içermekle kalmayıp psikanalizde, özellikle de Lacancı psikanalizde özel bir anlam içerir. Bu özel anlam, "fantazmatik" sıfatının, fanteziye konu olanın bir uydurmadan ibaret olmayıp dünyayı algılayışımızda bir çerçeve sunan bakış, görünüm, kavram, vb. için kullanılmasında yatmaktadır. *–ç.n.*

5 Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, Harmondsworth: Penguin 1979, s. 198.

6 Romanda heyecanın doruğa çıktığı ilk yer, bir grup biliminsanının sürüyü çöldeki mağaralarında yok edişini anlatan sayfalar olması boşuna değil. Sürü bu mağarada kendisini yeniden üretmektedir. Benzer şekilde, *Easters of the Dead* adlı eserde de, Vikinglerden oluşan bir grup savaşçı, yamyamlardan oluşan bir Neandertal kabilesinin mağarasının içine, kabilenin anaerkil şefini öldürmek için gizlice girer.

sandım. Şişmeye devam eden yüzü, küçük derelerden akarsulara dönüşmeye başladı.

Sonra, Julia birdenbire gözlerimin önünde kelimenin tam anlamıyla paramparça oldu. Şişmiş yüzünün ve vücudunun derisi, kum tepeciğinden uçuşan kum taneleri gibi akıp giden parçacıklar halinde uçuşup ondan ayrıldı. Parçacıklar, odanın duvarları arasındaki manyetik alanın kavisleri boyunca bükülerek uzaklaştılar.

Vücudunun kollarım arasında git gide daha da hafifleştiğini hissettim. Parçacıklar hâlâ odanın dört bir yanına bir tür vınlama sesi eşliğinde akıp gidiyordu. Derken bu akış bittiğinde, ondan geriye kalan –hâlâ kollarım arasında kalan– şey soluk ve kadavravâri bir biçimdi. Julia'nın gözleri yanaklarının derinliğinde göçüp gitmişti. Ağzı incelmiş ve çatlamış, derisi saydamlaşmıştı. Saçlarının rengi atmış, kıtır kıtır olmuştu. Köprücük kemikleri kemikli boynundan fırlamıştı. Kanserden ölüyor gibi görünüyordu. Ağzı oynadı. Ağzı açıldı. Belli belirsiz, nefes alır gibi mırıldandığını duydum. Duymak için kulağımı ağzına yaklaştırdım.

"Jack" diye fısıldadı, "beni yiyor"... (468-9)

Sonra bu ayrıştırma süreci tersine döndü. Parçacıklar Julia'ya dönüp onu diriltti:

> Duvardaki parçacıklar bir kez daha özgürce akıyordu. Şimdi, iç içe geçip gerisin geri, onun [Julia'nın] yüzüne ve vücuduna dönüyor gibiydiler... Derken birden, bir *ıslık* sesiyle birlikte, parçacıkların tümü birden döndü ve Julia önceden olduğu gibi güzel ve güçlü bir bütün haline geldi. Yüzündeki küçümseyen bakışla, beni iterek kendisinden uzaklaştırdı... (471)

Son yüzleşmede iki Julia, parçacık yığınından oluşan ve parıldayan Julia ile bitkin görünen gerçek Julia, yan yana görünür:

> Julia bir tirbuşon gibi havada süzülen bir spiral gibi bana yaklaştı – yanımdaki merdiveni kavradı. Ne var ki Julia değildi, bana doğru yaklaşan nanoparçacık yığınıydı. Bir anlığına yığın, boşluklardan Julia'yı görmeme yetecek denli dağıldı: Onu oluşturan fırıl fırıl dönen parçacıkları görebildim. Onların altından bakıp gerçek ölümüne soluk renkli Julia'yı gördüm, yüzü kafatasından ibaret bir halde dikilmiş bana bakıyordu. Şu âna dek yanımda olan parçacık yığını, daha önce de gördüğüm gibi katı bir şekilde görünür hale geldi. Julia'ya benziyordu. (476)

Burada, bilimden, hatta tartışmaya açık olan bilimden bile, söz

etmiyoruz. Sözünü ettiğimiz şey, temel bir fantezi senaryosudur, daha özel olarak söylemek gerekirse, fantezi ile gerçeklik arasındaki bağlantının dağılmasının senaryosudur. Böylece, bunların her ikisi de, fantezi ile gerçeklik, Yığın olan Julia ile "gerçek" Julia, yan yana önümüzdedir, tıpkı Terry Gilliam'ın *Brazil* filminin pahalı bir restoranda geçen harikulâde başlangıç sahnesindeki ilginç yemek servisi gibi: tabağımızda görünüşü (muhtemelen tadı da) bir dışkıya benzeyen küçük yassı bir kek ve tabağın üstünde de o an "gerçekte ne yediğimizi" gösteren renkli bir fotoğraf vardır, yani iyice pişirilmiş sulu bir biftek fotoğrafı....

O halde, *Prey* şu şekilde yorumlanmalıdır: Nanoteknoloji hakkındaki tüm bu sözde bilimsel spekülasyonlar, aslında, bir kocanın şirket çalışanı hırslı ve şirret karısının yıldırması sonucu evcimen bir role sokulmasının hikâyesini anlatmanın vesilesidir. Romanın sonunda "normal" bir çiftin canlandırılması boşuna değil: Jack'in yanında Julia'nın saldırganlığı ve hırsından uzak, sessiz ve sâdık, pasif ancak anlayışlı Çinli bilim insanı, meslektaşı Mae vardır.

Hollywood'da çiftin üretimi

Baba otoritesinin açmaza girmesi ve yeniden tesisi şeklindeki aynı motifin değişik bir biçimi başta gelen tüm Steven Spielberg filmlerinin içinde geçmektedir: *Et, Empire of the Sun, Jurrasic Park, Schindler's List*... ET'nin göründüğü küçük oğlanın babası tarafından (filmin ta başında öğrendiğimiz üzere) terk edildiği anımsanmalıdır, öyle ki, ET kesinlikle yeni baba (filmin son sahnesinde iyi bilim adamı anneye sarılırken görülür) getiren bir tür "ortadan kaybolan aracıdır" – yeni baba geldiğinde ET ayrılabilir ve "eve git"/debilir". *Empire of the Sun* filmi ise savaş mağlubu Çin'de ailesi tarafından terk edilmiş ve aslının yerine geçen babanın (John Malkovich tarafından canlandırılan) yardımıyla hayatını sürdüren bir oğlana odaklanır. *Jurassic Park* filminin o ilk sahnesinde, iki çocuğu bir dinozor kemiğiyle mahsusçuktan korkutan (Sam Neill tarafından canlandırılan) baba figürünü görürüz – Bu kemik açık ki, ileride devasa dinozorlara dönüşen, minik nesne lekesidir, dolayısıyla filmin fantazmatik evreninde, dinozorların yıkıcı öfkesinin, yalnızca babanın süperegoyu maddeleştirdiği hipotezini ileri sürme riski olarak

alınabilir. İleride, filmin ortasında ortaya çıkan güçlükle farkedilebilir bir ayrıntı bu yorumu doğruluyor. Neill ve iki çocuk, canavarlar tarafından takip edilirken, câni etobur dinozorlardan kurtulmak için devasa bir ağaca sığınır ve burada bitkin düşmüş halde uykuya dalarlar; ağacın üstündeyken, Neill yanında taşıdığı dinozor kemiğini kaybeder ve bu tesadüfi kayıp âdeta sihirli bir etkiye neden olmuştur – Uykuya dalmadan önce, Neill göstermiş olduğu sıcak ilgi ve şefkât sayesinde iki çocukla kaynaşmıştır. Pek manidar bir şekilde, ertesi sabah ağaca yaklaşıp onları uyandıran dinozorların, iyicil otçul türden olduğu anlaşılır... *Schindler's List*, en temel düzeyde, dinozor canavarların yerine Nazilerin geçtiği, kinik, vurguncu ve fırsatçı baba figürü olarak Schindler'in (filmin başlangıcında) ve dinozor kemiğiyle tehdit edilmiş çocuklar yerine getto Yahudilerinin geçtiği (Filmde Yahudilere yapılan çocuk muamelesi çarpıcıdır) *Jurassic Park*'ın yeniden çevrilmesidir (ve aksine, orijinalinden çok daha kötüdür). Filmde geçen hikâye, Schindler'in Yahudilere karşı babalık görevini kademeli olarak keşfedişi, ilgili ve sorumluluk sahibi bir babaya dönüşümü hakkındadır. *Dünyalar Savaşı* [The War of the Worlds] filmi de bu destanın son taksidi, değil mi? Tom Cruise filmde, iki çocuğunu ihmal eden boşanmış bir işçi babayı canlandırıyor: Uzaylıların istilâsı ondaki doğru babalık içgüdülerini yeniden uyandırır ve o da kendisini ilgili bir baba olarak keşfeder – son sahnede, nihayet, film boyunca onu adam yerine koymayan oğlunun takdirini kazanması boşuna değil. Film on sekizinci yüzyıl hikâyeleri tarzındaki şöyle bir takdimi içerebilirdi: "İşçi bir babanın oğluyla nihayetinde nasıl uzlaştığının hikâyesi..." Film, kana susamış uzaylılar *olmaksızın* kolaylıkla zihinde canlandırılabilirdi. Böylece filmden geriye kalan, filmin "gerçekten konu edindiği şey" olurdu: Boşanmış bir işçi babanın iki çocuğunun saygısını yeniden kazanma çabasının hikâyesi. Filmin ideolojisi de burada yatmaktadır: Hikâyenin iki katmanı (Kaybedilmiş ve yeniden kazanılmış baba otoritesinin oedipal katmanı; istilâcı uzaylılarla çatışmanın göz alıcı katmanı) söz konusu olduğunda, ortada açık bir simetri eksikliği vardır. Çünkü oedipal katman hikâyenin "gerçekte hakkında olduğu" şey iken, göz alıcı olan dışsal katman, hikâyenin "gerçekte hakkında olduğu" şeyin mecazi uzantısından ibarettir. Filmin müziğinde,

söz konusu oedipal boyutun baskınlığını açık kılan hoş bir ayrıntı bulunur: Uzaylıların saldırılarına, Tibet Budistlerinin ilahilerinin kalın davul ve trampet seslerini tuhaf bir şekilde andıran korkutucu, yeknesak ve pes bir trombon sesi, acı çekerek ölmekte olan kötücül babanın sesi (Spielberg'in *Encounters of the Third Kind* filmindeki "iyi" uzaylılarla özdeşleşen beş notalı "güzel" melodik parçaya kıyasla) eşlik eder.

Aynı anahtarın, tüm zamanların en başarılı filmlerinden James Cameron'un *Titanic* filminin altında yatan motifi gözler önüne sermesine şaşmamalı. *Titanic* gerçekten de buzdağına çarpan bir geminin felâketi hakkında bir film midir? Tam felâket anına dikkatle bakılmalıdır: Kaza, iki genç âşığın (Leonardo Di Caprio ile Kate Winslet) cinsel ilişki sırasındaki şehvet dolu karşılaşmalarını tamamına erdirmelerinin hemen ardından gemi güvertesine dönmeleri sırasında gerçekleşiyor. Gelgelelim, bu katiyen bu kadarla kalmıyor: Bu kadarla kalmış olsaydı, söz konusu felâket, basitçe ikiz sınıraşımı (Gayrimeşru cinsel ilişki; sınıf ayrımlarının aşılması) için Kaderin cezalandırması olurdu. İşin daha önemli yanı, Kate'in tam da sevgilisine tutkulu bir şekilde, ertesi sabah gemi New York'a ulaştığında, gerçek aşkıyla yoksul bir hayat sürmeyi, zenginler arasındaki yanlış ve yoz varoluşa yeğleyerek kendisiyle geleceğini söylemesidir: Gemi, gerçekleşmesi durumunda hiç kuşkusuz *asıl* felâket olacak şeyi, çiftin New York'taki hayatını *engellemek* için *işte bu* anda buzdağına çarpar. Gündelik hayattaki sefâletin çiftin aşkını çok geçmeden yok edeceği rahatlıkla tahmin edilebilir. Dolayısıyla söz konusu kaza, çiftin aşkını korumak için gerçekleşir; "sonsuza dek mutlu" yaşayacaklardı illüzyonunu, bunun gerçekleşmemesini sağlayarak, ayakta tutmak için vuku bulur.

Yine hiç de bu kadarıyla kalmıyor. Di Caprio'nun son anları daha öte ipucu sunuyor. Winslet geniş bir tahta parçasının üstünde güvenli bir şekilde suyun üstünde dururken, Di Caprio soğuk suda donarak ölüyor: Winslet'in Di Caprio'yu kaybettiğine dikkat, Winslet ağlıyor: "Gitmene asla izin vermeyeceğim!" diyerek elleriyle onu ittiği tüm o süre boyunca – neden? Çünkü Di Caprio amacına hizmet etti. Çünkü, aşk hikâyesinin altında, *Titanic* başka bir masal anlatıyor, sosyetenin şımarık kızının kimlik bunalımının masalını: Kızın kafası karışmış, ne yapacağını

bilmez durumda ve Di Caprio onun sevgilisi olmasının çok daha ötesinde, işlevi kızın kimlik ve hayat amacı anlayışını, benlik imgesini (kelimenin tam anlamıyla da söz konusu bu: Di Caprio, Winslet'in imgesini resmeder) yeniden tesis etmek olan, bir çeşit "uçucu dolayımlayıcı"dır: İşi bittiği an, yok olabilir. Kuzey Atlantik'in dondurucu sularında kaybolmasından önceki son sözlerinin, ayrılan bir sevgilinin sözleri olmayıp, daha ziyade bir vaizin son mesajına benzeyen, Winslet'a hayatını nasıl sürdürmesi gerektiğini, kendisine karşı nasıl dürüst ve sâdık olacağını, vb. anlattığı sözler olması işte bu nedenledir. Bunun anlamı, Cameron'un yüzeysel Hollywood Marksizminin bizi kandırmaması gerektiğidir: Yoksullarla bu duygudaşlığın altında, başka bir anlatı, son derece gerici bir mit bulunmaktadır: İlk kez tam olarak Kipling'in *Captains Courageous* eserinde yer bulmuş, özbeöz yoksul yaşamıyla kısa ama samimi temasıyla, yaşama gücü yeniden tesis edilen zengin genç çocuk miti. Yoksullara gösterilen bu merhametin ardında, yoksulların vampirâne sömürüleri saklıdır.

Hollywood'un büyük tarihsel olayları bir çiftin arka fonu olarak sahneleme usulünün gülünçleşmiş doruk noktası, Hollywood'un yirminci yüzyılın muhtemelen en travmatik olayı olan Ekim Devrimi'nin kendisini ıslah etmenin bir yolunu bulduğu Warren Beaty'nin *Reds* filmidir. Ekim Devrimi, filmde tam olarak nasıl betimlenmiştir? John Reed ve Louise Bryant çifti derin bir duygusal krizdedir; aşkları, Louise'in John'u bir platform üzerinde coşku dolu devrimci bir konuşma yaparken gördüğünde yeniden alevlenir. Bunun akabinde sevişirler, sevişmeleri devrimden prototipik sahnelerle bölünür. Bu sahnelerin bazıları sevişmenin o pek bilindik ortada olma tarzında yankılanır; söz gelimi, John, Louise'in içine girdiği sırada, asık suratlı bir kalabalığın, hareket halindeki "fallik" bir tramvayın etrafını sararak durdurdukları bir sokak sahnesi kesiti araya girer... Tüm bunlar olurken arkaplanda, "Enternasyonal" söylenmektedir. Orgazmik zirvedeyken, Lenin, büyük bir salonu hınca hınç doldurmuş delegelere konuşma yaparken bizzat görünür; soğukkanlı devrimci bir liderden ziyade çiftin cinselliğe tekris törenine gözetmenlik yapan bilge bir öğretmen gibidir. Şâyet bir çiftin yeniden oluşturulmasına hizmet edecekse, Ekim Devrimi bile kabul edilebilirdir.

Peki Hollywood'un büyük tarihsel destanların önplanına yaratılmış bir çiftin yerleştirilmesi formülü diğer kültürlerde ne ölçüde vardır? Bizzat Ekim Devrimi'nin vârislerine bakalım – bizi burada bekleyen sürprizler vardır.[7]

Chiaureli'nin *The Fall of Berlin* (1948) adlı rezil filmini alın! Stalinist savaş destanının en üst derecedeki örneği, Hitler Almanyası karşısında Sovyet Zaferi'nin öyküsü olan film, Almanya'nın SSCB'ye saldırmasından hemen önce, 1941'de başlar. Yerel bir öğretmene âşık fakat ona doğrudan yaklaşmak için fazla utangaç, Stakhanovite* bir çelik işçisi olan kahramana, Stalin tarafından, Stalin'in daçasında Stalin ödülü verilmiştir. 1953'ten sonra makaslanıp kaybolmuş bir sahnede, resmî tebriklerin ardından Stalin, kahramanda bir huzursuzluk sezip ona neyin yolunda gitmediğini sorar. Kahraman, Stalin'e aşk meselelerini anlatır ve Stalin ona öğüt verir: Ona şiir oku, bir kızın kalbini kazanmanın yolu budur, vb gibi laflar eder. Kahramanımız eve döndükten sonra kızın gönlünü çelmeyi başarır ama tam o anda, kızı kollarından çimlere yatırırken (büyük ihtimalle sevişmek için), Alman uçaklarından atılan bombalar düşmeye başlar – tarih 22 Haziran 1941'dir. Peşi sıra gelen kargaşada kız, Almanlar tarafından esir alınır ve Berlin yakınlarındaki bir çalışma kampına götürülür. Bu sırada, kahraman Kızıl Ordu'ya katılarak sevgilisini geri almak için ön saflarda dövüşür. Filmin sonunda, Kızıl Ordu tarafından kurtarılan kamptaki çoşkulu kalabalıkla Rus askerleri kucaklaşırken, yakındaki bir alana iniş yapan uçaktan bizzat Stalin çıkar ve kendisini coşkuyla karşılayan kalabalığa doğru yürür. İşte tam da bu noktada, Stalin'in yardımıyla çift yeniden birleşir: Kız, kalabalıktaki kahramanı fark eder, ona sarılmadan önce Stalin'e yaklaşır ve onu öpüp öpemeyeceğini sorar... Sahiden,

[7] Aslında, film üretiminin Hollywood tarzı rüya fabrikası örgütlenmesine karşı duyulan Stalinist düşkünlük anımsandığında, pek sürpriz yoktur. 1930'ların Sovyet film üretiminin patronu Boris Shumyatsky, Hollywood'u ziyaret etti ve ondan etkilenerek Kırım Denizi'nde bir Sovyet Hollywood'u inşa etmeyi planladı: Ne yazık ki, 1930'ların sonlarında, emperyalist bir ajan olmasının keşfedilmesi, bu asil planını uygulamasına engel oldu – Bunun yerine, Shumyatsky idam edildi.

* Stalin'in 1935 kampanyasında Stalin tarafından tanıtılmış olağanüstü çalışkanlığı nedeniyle övülen bir kömür madencisi olan Aleksey Grigoreviç Stakhanov'un adından türetilmiş, özel ödüller de kazanabilecek denli hayli üretken çalışkan işçiler için kullanılan bir sıfat. –*ç.n.*

artık böylelerini yapmıyorlar! *The Fall of Berlin*, aslına bakılırsa, yeniden birleşen bir çiftin hikâyesidir: II. Dünya Savaşı, kahramanın sevdiceğine ulaşabilmesi için aşılması gereken bir engel işlevi görür, tıpkı kaleye hapsedilmiş prensesi kazanmak için öldürülmesi gereken bir ejderhanın işlevi gibi. Stalin'in rolü ise çifte yeniden birleşmeleri yolunda bilgece önderlik eden bir büyücünün ve bir çöpçatanın rolüdür.

Aynı yorumlayıcı anahtar, bilimkurgu felâket filmlerine de uyar. Kozmik felâket fimler dizisinin yakınlardaki bir örneğinde, Mimi Leder'in *Derin Darbe* [Deep Impact] (1998) filminde, dev bir kuyruklu yıldız, Dünyaya çarpmak ve üzerindeki yaşamı bin yıllığına yok etmek üzeredir. Filmin sonunda, Dünya, bir grup astronotun nükleer silâhlarla yaptığı ve intihar denebilecek kahramanca bir eylemi sayesinde kurtulur; kuyruklu yıldızın sadece küçük bir parçası New York'un doğusunda okyanusa düşer ve New York ile Washington dahil olmak üzere ABD'nin tüm kuzey kıyılarını silip süpüren yüzlerce metre yükseklikte dev bir dalgaya yol açar. Bu yıldız-Şey de bir çift yaratır, ne var ki umulmadık bir çifttir yaratılan: Bu genç ensest çift, nevrotik ve cinsel açıdan faal olmayan TV sunucusu (Tea Leoni) ile sunucunun annesinden boşandıktan sonra kendi kızıyla aynı yaştaki bir genç kadınla daha yeni evlenmiş uçkuru gevşek babadan (Maximilian Schell) oluşmaktadır. Aslına bakılırsa film, bu çözümsüz kalmış proto-ensest baba-kız ilişkisi hakkındaki bir dramdır: Yaşamı tehdit eden kuyrukluyıldız, bekâr ve babasına karşı bâriz travmatik takıntısı olan kadın kahramanın kendisini yıkıma uğratan hiddetine açıkça şekil vermektedir. Babasının yeniden evlenmesiyle afallayan kadın kahraman, babasının kendisini kendisiyle akran birisi için terk etmiş olmasını kabul edememektedir. Eli kulağında olan felâket hakkında ulusa canlı yayında seslenen Başkan (Siyaseten doğrucu bir tarza uygun olarak Morgan Freeman tarafından canlandırılan), basın toplantısı başlayınca müstehcen gerçek babanın ideal karşıtı olarak, ilk soruyu sormasına izin verdiği kıza önemli ölçüde ayrıcalık tanımış olur, böylece ilgili bir baba figürü (ama ailesi olduğu fark edilmeyen!) rolünü üstlenmektedir. Kadın kahramanın Başkan'la temasa geçmesiyle göktaşı ile baba figürünün karanlık, müstehcen saklı tarafı arasındaki bağlantı açık kılınmıştır: Tea Leoni, araştırması sırasında,

"Elle" ile bağlantılı olan ve ortaya çıkması kaçınılmaz olan bir malî skandalı (hükümetin yasadışı büyük bir harcamasını) keşfeder – Elle" hakkında ilk düşüncesi, bizzat Başkan'ın bir seks skandalına karıştığı, "Elle"in de metresi olduğudur; çok geçmeden gerçeği keşfeder: E.L.E." Dünya üstündeki hayatın toptan yok olmasına neden olabilecek muhtemel bir tehdit karşısındaki âcilen alınacak ilk zorunlu önlemlerin kod adıdır ve hükümet bu fonları bir milyon Amerikalı'nın felâketi sağ atlatabileceği devasa bir yeraltı sığınağı inşa etmek amacıyla gizlice harcamaktadır.

Buradan hareketle de yaklaşan kuyrukluyıldız açıkça, babanın ihanetinin, o müstehcen babanın kendi yerine bir başka genç kadını seçmiş olmasıyla yüzleşen bir kızın libidinal felâketinin mecazi karşılığıdır. Küresel âfetin bütün işleyişi, âdeta babanın genç karısı onu terk edebilsin ve (karısına, kadın kahramanın annesine değil, ama...) baba kızına geri dönebilsin diye harekete geçirilmiştir: Filmin en üst noktası, kadın kahramanın, lüks sahil evinde yaklaşan dalgayı tek başına bekleyen babasına kavuştuğu sahnedir. Kahraman, babasını kıyı şeridinde yürürken bulur; birbirlerine sarılıp barışırlar ve sarılarak sessizce dalgayı beklerler; yaklaşan dalganın büyük gölgesi üzerlerine düştüğünde babasına doğru iyice sokularak babasının sevgi dolu kucağında kendisini korumasını beklercesine, küçük bir kıza ait çocukluk sahnesini yeniden kurarak, tatlılıkla "*Daddy*!" [Babacığım] diye seslenir, dev dalga bir saniye sonra ikisini de alıp götürür. Kadın kahramanın bu sahnedeki acziyeti ve savunmasızlığı bizi kandırmasın: Filmdeki anlatının altında yatan libidinal işleyişte ipleri elinde tutan kötücül ruh odur ve babanın koruyucu kucağında ölüme kavuşmak onun nihai isteğinin gerçekleşmesidir... Burada *The Forbidden Planet* filminin zıt ucundayız: Her iki vak'ada da baba ile kız arasındaki ensest ilişkiyle muhatap olmaktayız. Ancak, *Yasak Gezegen* [Forbidden Planet] filminde yıkıcı canavar, *baba*nın ensest ölüm isteğini maddeleştirirken, *Deep Impact* filminde *kızın* ensest ölüm arzusunu maddeleştirir. Devasa dalganın birbirine sarılmış baba ve kızı alıp götürdüğü sahil kenarındaki sahne, Hollywood'un standart haline gelmiş (Fred Zinneman'ın *İnsanlar Yaşadıkça* [From Here to Eternity] filminde meşhur edilmiş) dalgaların okşadığı kumsalda sevişen çift (Burt Lancaster ve Deborah Kerr) motifinin fonunda yorum-

lanmalıdır: Burada, söz konusu çift, hakikaten ensest bir çifttir, küçük dalgacıkların huzur veren gelgitleri değildir, devasa ve yıkıcıdır.

İlginçtir ki, Dünya'yı tehdit eden devasa kuyrukluyıldız temasının diğer bir büyük çeşitlemesi olan ve 1998'in gişe rekorları kıran *Armageddon* da ensest baba-kız ilişkisine odaklanır. Gelgelelim, bu kez, kızına haddinden fazla bağlanmış olan babadır (Bruce Willis): Göktaşının yıkıcı gücü, kızının, kendisiyle yaşıt diğer adamlarla olan ilişkilerine yönelik *babanın* gazabına şekil verir. Belirgin bir şekilde, netice de daha "olumlu"dur, kendi kendisini yıkan bir son değildir: Baba, Dünya'yı kurtarmak için kendisini fedâ eder, diğer bir deyişle, işin aslı –altta yatan libidinal tutum katmanında– kızının genç sevgilisiyle evliliğini takdis etmek için kendisini siler.

... ve çıkış

Bu aynı aile mitinin bir versiyonunun Hollywood dışında çekilen sanat filmlerinin bile temelini oluşturduğunu görmek bir hayli şaşırtıcıdır. Florian Henckel von Donnersmarck'ın *Das Leben der Anderen* (*The Lives of Others*-Başkalarının Hayatı, 2006) filmiyle başlayalım. Bu film, sıklıkla Ulrich Becker'in *Elveda Lenin* [*Goodbye Lenin*] adlı filmiyle karşılaştırılır ve daha olumlu karşılanır – *Goodbye Lenin*'e, kendisinin içli *Ostalgie*'si* ile, Stasi terörünün özel hayatın her gözeneğine nüfuz etme tarzının içyüzünün anlaşılmasını sağlayarak gerekli düzeltmeyi sağladığı iddia edilir. Gelgelelim, acaba işin aslı gerçekten bu mudur?

Daha yakından bakıldığında, neredeyse tersine çevrilmiş bir imge belirir: Komünist rejimlerin sertliğinin birçok betimlemesinde olduğu gibi, *The Lives of Others* tam da resmetmeye çalıştığı durumun hakiki dehşetini gözden kaçırır – Nasıl? İlk olarak filmde olayları harekete geçiren şey, ahlâksız kültür bakanının Alman Demokratik Cumhuriyeti'nin [GDR] önde gelen oyun yazarı Georg Dreyman'dan kurtulmak istemesidir, böylece Dreyman'ın eşi oyuncu Christa-Maria ile olan ilişkisini rahatça sürdürebilecektir. Bu yol sayesinde sistemin tam da o biçimsel yapısına kazınan dehşet, kişisel bir hevesin etkisine havale edilmektedir – burada gözden kaçan nokta, bakanın ki-

* Doğu Almanya yaşamına duyulan nostalji. –*ç.n.*

şisel yozlaşması olmasa da yalnızca bürokratların kendileriyle ilişkilendirilen yozluklar nedeniyle sistemin daha az korkutucu olmayacağıdır.

Bakanın, o kadınla ilişkisine engel olarak gördüğü yazar, zıt tarzda idealleştirilmiştir: Şâyet o denli iyi bir yazarsa, hem dürüst hem de Komünist sisteme samimiyetle adanmışsa ve rejimin tepesindeki kişilere şahsen yakınsa (Parti liderinin eşi Margot Honecker'in ona Soljenitsin'in, sıradan insanlar için kesinlikle yasaklanmış olan bir kitabını verir), nasıl oluyor da rejimle çok daha önce bir çatışma yaşamıyor? Nasıl oluyor da, her şeye rağmen, aynısı Bertolt Brecht'ten Heiner Müller ve Christa Wolf'a dek tüm ünlü Doğu Alman yazarları için de geçerli olan uluslararası ünü nedeniyle aşırılıkları tolere edilse bile, rejimin nazarında en azından az da olsa sorunlu sayılmaz? Burada, sert Komünist rejim altındaki hayata ilişkin nüktedan formülü anmaktan başka çare yok: Bu üç özellikten –kişisel dürüstlük, rejime samimi destek, zekâ– ikisini birleştirmek mümkünken, üçünü birleştirmek asla mümkün değildir. Şâyet birisi dürüst ve destekleyici ise, pek de parlak bir zekâya sahip değildir; birisi parlak zekâlı ve destekleyici ise, dürüst değildir; dürüst ve parlak zekâlı olduğunda da, destekleyici değildir. Dreyman'daki sorun, edimsel olarak bu özelliklerin üçünü birden barındırmasıydı.

İkinci olarak, filmin başındaki bir resepsiyon sırasında, bir bakanın karşısına doğrudan saldırgan bir biçimde çıkan bir muhalif herhangi bir kötü sonuçla karşılaşmaz – şâyet böyle bir şey mümkünse, rejim gerçekten de bu denli korkunç mudur? Son olarak, ruhen çöküntü içinde olan ve kocasını aldatan Christa-Maria'dır, sonunda apartmandan kaçarcasına çıkarken bir kamyonun tekerleri altında ezilmiştir. Oysa, evli çiftlere ilişkin gerçek vak'aların ezici çoğunluğunda, eşlerden biri diğerine ihanet eder ve diğeri de onu gizlice gözetlerse, Stasi'nin *gayriresmi işbirlikçileri* ("IM", "informelle Mitarbeiter") haline gelirler.[8]

Soğuk Savaş'ın en olağanüstü aşk hikâyesi Vera Lengsfeld ile Knud Wollenberger arasındakidir. İkili, şimdi feshedilmiş

[8] İronideki önemli bir dönüşte, bunun istisnası filmin kahramanı Stasi ajanını canlandıran oyuncu Gerd Wiesler tarafından sağlanıyor. Söz konusu Stasi ajanının görevi, mikrofonları yerleştirip çiftin yaptığı her şeyi dinlemektir: Doğu Almanya yönetimindeki karısının kendisini ispiyonladığını keşfeder.

bulunan Alman Demokratik Cumhuriyeti'nde evlenmiş ve iki çocuk yapmışlardır. Duvarın yıkılmasının ardından, Alman Demokratik Cumhuriyeti muhalifi olan Vera, kendisi hakkındaki Stasi dosyasına erişmiş ve Knud'un Donald kod adlı bir Stasi muhbiri olduğunu, kendisiyle amirlerinin emirleri nedeniyle evlenip yaşadığını, böylece onun eylemlerini raporlayabildiğini öğrenir. Bunu öğrenmesi üzerine, derhal ondan boşanır ve o günden itibaren konuşmazlar. Daha sonra Knud ona kol kanat germek istediğini, ihanetinin aslında bir aşk ifadesi olduğunu anlatan bir mektup yazar. Şimdiyse, Parkinson hastalığının hızla ilerleyen bir türü nedeniyle ölmekte olduğundan, Vera onu affettiğini açıklar... Hollywood'un bu filmde Vera rolü için Meryl Streep'i düşünmesine şaşmamalı.[9] Bir aşk ifadesi olarak İhanet – bu formül John Le Carré'nin *A Perfect Spy* adlı eserinde zaten sunulmuştur.

The Lives of Others'daki yön değişimini açıklamanın tek yolu, hikâyenin garip alt akıntısını anımsamaktır: Gerçekliğin bilinen olgulara açıkça aykırı bir şekilde, bu garip çarpıtılmasının nedeni filmdeki gizli eşcinsel alt akıntı değil midir? Çifti gözetleme sürecinde, Gerd Wiesler, libidinal açıdan Dreyman'a vurulmuş, doğrusu kafayı ona takmıştır – onu peyderpey Dreyman'a yardım etmeye iten işte bu duygulanımdır. *Die Wende*'nin* ardından, Dreyman kendi dosyalarına erişim sağlayarak neyin devam ettiğini keşfeder; ardından artık bir postacı olarak çalışan Wiesler'in peşine takılmak dahil olmak üzere, bir anlamda onun aşkına karşılık verir. Aslına bakılırsa durum böylece tersine dönmüştür: Gözlenmiş mağdur artık gözleyendir. Filmin son sahnesinde, Wiesler bir kitapçıya (Elbette, Stalin Bulvarı'ndaki

---

[9] Roger Boyes, "Final Forgiveness for Spy Who Betrayed his Wife to the Stasi", *The Times*, 6 Ocak 2007. Vera'nın Doğu Almanya'da tutuklanması hakkında, bugün kolaylıkla açıklanan bir gizem vardır: "Parmak izlerimiz alınırken, bir bez parçasının üstünde oturmak zorundaydık. Bizim kokumuzu esir almak istediklerinden, bu parça daha sonra havasız bir kavanozun içerisine yerleştirilirdi. Bana bunu nedenini anlatabilir misiniz? Artık biliyoruz: Onlardan paçayı kurtarmaya çabalayan muhaliflerin hareketlerini izleyebilmek için, Stasi, kumaşı koklatıp bu sayede kokunun izini sürebilmeleri için köpekleri kullanıyordu.

* Alman Demokratik Cumhuriyeti'nin planlı ekonomiyi terk ederek parlamenter demokrasi ve serbest piyasa geçiş sürecinin tamamlanması anlamına gelen Almanca terim. –*ç.n.*

efsanevi *Karl-Marx-Buchhandlung*'a) giderek yazarın *Sonata for an Honest Man* adlı yeni romanını alır ve kitabın kendisine (Stasi'deki kod adına) ithaf edildiğinin farkına varır. Böylece, acımasız bir ironiden bir nebze olsun keyif almak için, *The Lives of Others*'ın bitişi, *Casablanca*'nın o ünlü sonunu anımsatır: Dreyman ile Wiesler arasındaki "güzel ilişkinin (dillere destan) başlangıcı", araya giren davetsiz dişi engelin uygun şekilde bertaraf edilmesiyle – Hakiki Hıristiyan ilahiyatına uygun [*Christological*] bir kurban etme jesti (adının Christa-Maria olması boşuna değil!).

Bu rüya gibi aşkın aksine, *Goodbye Lenin* filmindeki neşeli nostaljik komedinin görünümü, altta yatan çok daha haşin gerçekliği (filmin ta en başında, kocanın Batı'ya kaçmasının ardından Stasi'nin gaddarca eve girmesinin gösterilmesiyle işaret edilen bu gerçekliği) örten bir ön yüzdür. Bu yüzden alınacak ders, *The Lives of Others*'dakinden çok daha vahimdir: Nihayetinde Alman Demokratik Cumhuriyeti rejimine karşı yürütülen kahramanca direnişlerden hiçbiri sürdürülebilir değildir, hayatta kalmanın tek yolu deliliğe kapak atma, gerçeklikten kopmaktır.

Bu elbette, hiçbir şekilde *Goodbye Lenin*'in kendisine ait hataları olmadığı anlamına gelmez. Belki burada bir başka güncel politik gerilim ile karşılaştırma yapmanın faydası olabilir: John Malkovich'in *Üstkattaki Dansçı* [Dancer Upstairs] filmi. Her iki filmde de, şiddet, aşkla çerçevelenmiştir: Bir oğulun annesine duyduğu aşk (*Goodbye Lenin*), adamın kadına duyduğu aşk (*Dancer*). Her iki durumda da, aşkın işlevi sözcüğün dar anlamıyla [*stricto sensu*] ideolojiktir: Gaddar, travmatik şiddetin Gerçekle yüzleşmesini gizemlileştirir ve bu yolla onu evcilleştirir, hoşgörülebilir hale getirir – Alman Demokratik Cumhuriyeti rejimi şiddetinin yanı sıra, çöküşü ve Batı'nın Doğu Almanya'yı devralması; Sendero Luminoso'nun* amansız devrimci terörü. *Lenin* ve *Dancer* filmlerinin her ikisi de anısı taze "siyasal" bir geçmişle yüzleşirken, insanın dikkatini çeken, birisi büyük ölçüde başarılı olurken, diğeri bir gişe başarısızlığıdır.

Goodbye Lenin'de annesi Alman Demokratik Cumhuriyeti'ne samimiyetle inanan bir oğlanın hikâyesini anlatır. Annesi

---

* Sendero Luminoso (Aydınlık Yol): Peru Komünist Partisi'nin daha çok bilinen adı. Peru'da devrimci bir örgütlenme.–*ç.n.*

1991'deki kırkıncı yıl kutlamalarına denk düşen protestoların olduğu kargaşa dolu gecelerden birinde kalp krizi geçirir, ama yaşamaya devam eder, lakin doktor, yaşayacağı herhangi bir travmatik deneyimin annesinin ölümüne neden olabileceği konusunda oğlanı uyarır. Bu nedenle oğul, bir arkadaşının da yardımıyla, apartman dairesinden çıkamayan annesi için Alman Demokratik Cumhuriyeti'nde her şeyin pürüzsüz bir şekilde devam ettiğini gösteren bir oyun tertipler: Her akşam, televizyonda video kaydından verilen sahte Alman Demokratik Cumhuriyeti haberleri vesaire. Filmin sonuna doğru, filmin kahramanı bu oyunun çok ileri gittiğini söyler – ölmekte olan anne için sahnelenen kurgu, olması gerektiği gibi oluşturulmuş alternatif bir Doğu Almanya haline gelir, yeniden ve olması gerektiği gibi oluşturulmuş bir Alman Demokratik Cumhuriyeti'ne dönüşmüştür... Esas siyasal sorun, oldukça sıkıcı olan *Ostalgie* meselesinin (Alman Demokratik Cumhuriyeti için gerçek bir özlem olmayıp ondan gerçek kopuşun, ondan bir mesafe uzaklaşmanın, travmadan kurtulmanın mizanseni olan) ötesinde, işte burada yatmaktadır: "Alternatif Alman Demokratik Cumhuriyeti" rüyası, Doğu Almanya'nın kendisine içkin midir? Kurgusal televizyon haberlerinin sonuncusunda, Alman Demokratik Cumhuriyeti'nin yeni lideri (ilk Doğu Alman astronotu) sınırları kaldırmaya karar verip, Batı Almanya yurttaşlarının tüketim teröründen, ırkçılıktan ve hayatta kalmak için giriştikleri umutsuz mücadeleden kaçmalarına izin verdiğinde, *böylesi* bir ütopik kaçış ihtiyacının gerçek olduğu açıktır. Daha sert bir şekilde söylemek gerekirse, *Ostalgie* günümüz Almanyası'nda etik sorunlara yol açmadan geniş bir şekilde uygulama alanı bulurken, (en azından şimdilik) Nazi-nostaljisinin alenen yapıldığı –"Goodbye Lenin" yerine "Goodbye Hitler"– hayal edilemez. Bu durum, komünizmdeki, geçmişte çarpıtılmış ve engellenmiş, faşizmde hepten eksik olan özgürleştirici potansiyelin hâlâ farkında olduğumuza delalet değil midir? Film sonlarındaki sözde metafizik tezahür, (Anne, dairesinin dışında çıktığında yaptığı ilk yürüyüşte, kendisini, helikopterle nakledilen Lenin heykeliyle yüz yüze bulur ve bu sırada Lenin'in uzanan eli doğrudan onu gösteriyormuş/çağırıyormuş gibi görünür) bu nedenle, ilk bakışta göründüğünden daha ciddiye alınmalıdır.

Filmin zayıf yanı (Roberto Benigni'nin *Hayat Güzeldir* [Life is Beautiful] filmindeki gibi) kişinin aldanmalarının korunmasına etik bir destek sunmasıdır: İkinci bir kalp krizi tehlikesini, kişinin fantezisini koruma ihtiyacını en yüksek etik görev olarak kabul etmemiz için bir şantaj aracı olarak kullanmaktadır. Film burada, Leo Strauss'un "asil yalan" ihtiyacı hakkındaki iddiasını beklenmedik bir biçimde desteklemiyor mu? Komünizmin özgürleştirici potansiyeli, gerçekten de, naif inananları için sahnelenmesi ve ayakta tutulması gereken, edimsel olarak Komünist yönetimin amansız şiddetini maskelemekten ibaret bir yalan olan, "asil bir yalan"dan mı ibaret? Anne, burada, "inanması gereken özne"dir: Onun üzerinden, *ötekiler* inançlarını ayakta tutarlar. (İşin ironik yanı, genelikle çocuklarını acımasız gerçeklikten koruyarak bakıcılık yapması gereken annedir.) *Goodbye Lenin*'deki anne, (olmayan) babanın adına kanun koyan kişi değil midir? O halde –Lacan'a göre, erkek eşcinselliğinin başlangıcı burada yattığından– doğru soru şudur: Kahraman neden olması gerektiği gibi eşcinsel değildir?

Goodbye Lenin'in aksine, *Dancer Upstairs* kendisiyle tuhaf bir şekilde büyülendiği Kötülük figüründe herhangi bir kurtarıcı potansiyel görmez: Daha ziyade, Conrad'ın, bize anlatıldığı haliyle kamuoyunu ideolojik programlarla fethetmekle ilgilenmeyen, basitçe ölüm saçan kampanyasını sürdüren, Sendero Luminoso akımının amansızlığını ve aşırı acımasızlığı olarak özetlenen, "karanlığın kalbine" yolculuğunun başka bir versiyonu olarak yorumlanmalıdır. Polisin "samimi liberal" soruşturmacısı ve filmin kahramanı Rejas, iktidardakilerin yolsuzlukları ile Devrimin mutlak Kötülüğü arasında bölünmüştür. Bu bölünme biçimle içerik arasındaki bir bölünmedir: Rejas, mevcut demokratik düzenin *biçimini* desteklemektedir. Her ne kadar onun halihazırdaki içeriğine (yozlaşmış tecavüzcü başkan, vb.) karşı eleştirel olsa da, biçimin devrimci bir şekilde "aşılması"nı, gayriinsanî boyuta "iman sıçrayışı"nı reddeder.

Bununla birlikte, filmin ele aldığı muamma çift katmanlıdır: Tek başına Sendero Luminoso terörünün "Radikal Kötülüğü"nün muamması yoktur, Rejas'ın aşk-nesnesinin muamması da vardır: Kültürlü ve güzel bir orta-sınıf balerinin Sendero Luminoso'nun "fanatik" bir üyesi olması nasıl mümkün olabilir?

Yolanda sonunda niçin Rejas'ı tümden reddediyor? Bu duyarlı ve güzel kadını, filmin sonunda açığa çıkan fanatik ve acımasız devrimciden ayıran açıklık nasıl izah edilmeli? Filmin kurucu aptallığı (ve filmin dayandığı romanın) denilesi şey işte burada yatmaktadır: Sendere Luminoso olayını "anlama" yönünde bir çaba olarak tanıtılan şey, böylesi bir anlayışa karşı tam anlamıyla bir savunmadır, yüzleştiği "muamma"yı kalıcılaştırma çabasıdır. Nihayetinde, –anti-Hollywood olmanın gururunu yaşayan– *Dancer Upstairs* filminin kesinlikle Hollywood'un "çift üretme" formülü temeline dayanmasına şaşmamak gerek..

Gerçek Hollywood Solu

Hollywood dışı marjinal yapımlar bile bu aile motifiyle belirlenmeyi sürdürüyorsa, o halde bu kuralın hakiki istisnalarını nerede bulabiliriz?

2005 Martı'nda, bizzat Vatikan, Dan Brown'un *Da Vinci Şifresi* [The Da Vinci Code] adlı kitabını, yalanlar üzerine kurulu ve yanlış öğretileri yayan bir kitap olarak (örneğin, İsa'nın Mary Magdalene ile evlendiği ve bu evlilikten soyunun olduğu – Kutsal Kâse'nin gerçek kimliğinin Mary Magdalene'in vajinası olduğu!) en ağır sözlerle kınayan ve özellikle kitabın ruhanî rehberlik arayan genç nesil arasındaki popülerliğini esefle karşılayan –geniş bir kitleye yayılan– bir beyanatta bulundu. Vatikan'ın yasaklanmış kitapların adı kötüye çıkmış listesinin hâlâ yürürlükte olduğu o eski güzel günlere duyulan güçbelâ gizlenmiş özlemle ayakta tutulan bu müdahalesinin abesliği, biçim yanlış olduğu halde (İnsan, neredeyse kitabın satışlarını patlatmak için Vatikan ile yayımcı arasında gizli bir anlaşma olduğundan şüpheleniyor) içeriğin esas olarak haklı olduğu gerçeğini görmemizi engellememeli: *The Da Vinci Code* aslında, eril ve dişil ilkelerin dengelenmesi bakımından Hıristiyanlığın bir Yeni Çağ yorumunu sunuyor; diğer bir deyişle, romandaki temel fikir, Hıristiyanlığın cinselleştirilmiş bir pagan ontoloji içerisinde yeniden yazılmasıdır: Dişil ilke kutsaldır, mükemmellik eril ve dişil ilkelerin ahenginde yatmaktadır. Burada kabul edilmesi gereken paradoks, bu durumda, her feministin Kilise'yi desteklemesi gerekmesidir: *Ancak* feminist gösterenin, eril ve dişil zıtların kutupsallığının "tektanrıcı" askıya alınması yoluyla, kabaca

asıl "feminizm" sözüyle işaret ettiğimiz şey için, dişil öznelliğin yükselişi için mekân ortaya çıkar. Kozmik "dişil ilke"nin olumlanmasında öne sürülen dişilik (kadınlık), tam aksine, etkin "eril ilke"nin karşısında daima tâbi kılınmış (edilgin, kabul edici) bir kutuptur.

İşte bu nedenle *The Da Vinci Code* gibi gerilim filmleri, çağdaş ideolojik değişimlerin asli göstergelerindendir: Kahraman, (kurumsallaşmış) Hıristiyanlığı en altta yatan temellerinin altını oyma tehlikesini barındıran birtakım yıkıcı sırları ortaya çıkaracak eski bir el yazmasının peşindedir; "Suçla" ilgili yan, Kilise'nin bu belgeyi hasıraltı etmek için giriştiği gözükara ve acımasız çabalarla çizilmektedir. Bu sır, Tanrısallığın "bastırılmış" dişil boyutuna odaklanmaktadır: İsa, Mary Magdelene ile evlenmiştir, Kâse aslında kadın vücududur... Bu ifşaat gerçekten de bu denli bir sürpriz midir? İsa'nın Mary Magdelene'le seks yapmış olması düşüncesi, Hıristiyanlığın daha ziyade bir tür müstehcen açık sırrı, Hıristiyan bir *secret de polichinelle*,* değil midir? Hakiki sürpriz, bir adım daha atıp Mary'nin gerçekte bir travesti olduğunu iddia etmek olurdu, böylece İsa'nın âşığı güzel bir oğlan [*ephebe***] olurdu!

Romanın ilgi çeken yanı, (ve filmin şüphe çekici şekilde aceleci reddine karşı, bunun film için çok daha geçerli olduğu belirtilmelidir) şaşırtıcı bir şekilde *Gizli Dosyalar* [The X-Files] dizisini hatırlatan bir özellikte yatmaktadır. Bu dizide, hakikatin (uzaylıların Dünya'yı istilâ etmesi, vb.) bulunacağı "dışarıda/orada" tonla şeyin olduğu gerçeği, boşluğu [*void*], diğer bir deyişle iki ajan, Molder ve Scully arasında hiçbir şeyin (herhangi bir cinsel ilişkinin) olmadığına dair çok daha yakındaki bir hakikati doldurmaktadır. *Da Vinci'nin Şifresi* filminde, İsa ile Mary Magdelene'in cinsel hayatı, kadın kahraman ve İsa'nın neslinden gelen son kişi olan Sophie'nin cinsel hayatının olmadığını tersine çeviren (örten) aşırılıktır: *Sophie*, çağdaş bir Meryem gibidir, bâkireye yaraşır, saf ve aseksüeldir; Onunla Robert Langdon arasında seksin en ufak bir izi yoktur.

Sophie'nin travması, cinsel birleşmenin ilkel fantazmatik

* Açık sır, herkes tarafından bilinen sözümona sır. –*ç.n.*

** Antik Yunan'da yetişkinliğe yeni adım atan hoş delikanlılar için kullanılan bir terim. –*ç.n.*

sahnesidir, onun cinselliğini tümüyle "nötralize eden" *jouissance*'ın bu aşırılığıdır: Bir tür zamansal döngüyle, Sophie sanki kendisini ana rahmine düşüren eylemin yapıldığı esnada bulmaktadır ve böylece onun için *tüm* cinsel ilişkiler ensesttir ve bu nedenle yasaklanmalıdır. Onun âşığı olmaktan hayli uzak olan ve görevi Sophie'nin içine hapsolduğu bu fantazmatik tutsaklıktan, "normal" heteroseksüelliği yeniden kazandırarak *değil*, yeni mitsel anlatının parçası olarak aseksüelliğini kabul etme yoluyla "normalleştirerek", kurtulmasını sağlayacak bir anlatı çerçevesi, bir mit inşa etmek olan, onun "dizginlenmemiş analisti"* gibi hareket eden Robert işte burada devreye girer. Bu anlamda, *The Da Vinci Code*, incelemekte olduğumuz yapımlar/eserler serisine aittir: Gerçekte film, din hakkında, Hıristiyanlığın "bastırılmış" sırrı hakkında bir film olmayıp, aseksüelliğini tamamıyla kabul etmesini sağlayan mitsel bir çerçeve sayesinde arınmış ve travmasından kurtulmuş frijit ve travma geçirmiş genç bir kadın hakkındadır.

Filmde (ve kitapta) Robert'i çözümün savunucusu olarak, Opus Dei'nin karşıtı olan Sir Leigh ile karşılaştırırsak, bu çözümün mitsel karakteri açıkça ortaya çıkar: Sir Leigh, Mary'nin sırrını açığa vurup böylece insanlığı resmî Hıristiyanlığın baskısından kurtarmayı istemektedir. Film bu radikal hamleyi reddeder ve kurgusal bir uyuşmada karar kılar: Önemli olan olgular (Sophie ile Mary ve İsa arasındaki soy bağını ispatlayacak DNA) değildir, önemli olan Sophie'nin neye inandığıdır – film, soy ağacına ilişkin olguların karşısında simgesel kurguda karar kılar. İsa'nın soyundan geliyor olma miti Sophie için yeni bir simgesel kimlik yaratır: Sonunda, Sophie cemaatin lideri olarak belirir. Dünyevî yaşamda sürüp giden şeylerin işte bu düzleminde, *The Da Vinci Code* Hıristiyan kalır: Sophie'nin şahsında, cinsel aşktan, siyasal aşk olarak hadım edilmiş *agape*'ye (kutsal sevgiye), kolektifin bağı olma işlevini gören sevgiye geçiş sahnelenir. Bu çözümde "Freud öncesi" hiçbir şey yoktur – yalnızca, bir kadın için "normal" heteroseksüel arzu dışındaki her şeyin patolojik görüldüğü psikanalizin ham normativ heteroseksüel versiyonu kabul edildiği takdirde, bu çözüm Freud öncesi görünebilir. Ha-

* Freud'un, andığı psikanaliz kurallarına bağlı kalmayan analiste verdiği ad. –*ç.n.*

kiki bir Freudçu için, bunun aksine, "hiçbir cinsel ilişki yoktur", normalliğin hiçbir standardı bulunmaz. Bulunan tek şey, kaçınılmaz bir kördüğüm ve bir mal olarak cinsiyetler arası ticaretten el çekmenin aseksüel konumudur, ki bu kördüğümle baş etmek için başka herhangi bir konum kadar, bir *sinthom* (bir özneyi bir arada tutan emare niteliğindeki bir "düğüm") da iyi bir konumdur.[10]

Bu standart Hollywood formülünün yer değiştirmesine karşın, *The Da Vince Code* filminin, Hollywood soluna ait olduğunu iddia etmek, elbette, gülünçtür. Gerçek Hollywood Solu başka bir yerde aranmalıdır – Peki ama nerede? Zack Snyder'in Serhas'ın Pers ordusunun işgâlini durdurmak için kendilerini Thermopylae'de fedâ eden üç yüz Spartalı askerin destanı olan *300* adlı filmine, günümüzde İran'daki gerginliklere ve Irak'taki olaylara açık dokundurmalar içeren yurtsever militarizmin en kötü türü denilerek saldırılmaktadır – Peki ama vaziyet gerçekten bu denli açık mı? Bilakis, film bu suçlamalar karşısında tümüyle savunulmalıdır.

Üzerinde durulması gereken iki nokta var. Birincisi, bizzat hikâyeyle ilgilidir –küçük ve fakir bir ülkenin (Yunanistan) o esnada çok daha fazla gelişmiş ve ileri bir askerî teknolojisi bulunan– Pers filleri, devleri ve büyük ateşli okları yüksek teknolojili

[10] Hegel'in *Antigone* yorumu, Antigone'nin erkek kardeşini bir istisna mertebesine yükseltmesinin saklı nedeni olan, Erkek kardeşine bağlılığının potansiyel ensest boyutunu gözardı etmekle suçlanır (O kepaze satırları anımsayın. O kadar utanç vericiler ki başta Goethe olmak üzere yorumcular, sıklıkla bu satırları, Antigone'nin asla ebeveynleri veya çocukları için yapmayıp yalnızca erkek kardeşi için yapmakta olduğu şeyi nasıl yapacağı –kardeşinin cenazesini emniyete almak için bizzat kendi hayatını riske ederek– hakkındaki sonradan eklemeler olarak görüp çıkarmışlardır.) Ensest bağlanma hakkındaki böylesi bir kuşku sıradan bir ailede yakışıksız kaçabilecekken, Hegel, burada tam da ensestin paradigma niteliğindeki mahallinde bulunan bir aileyle, bizzat Oedipus'un ailesiyle karşı karşıya olduğumuzu anımsamalıydı. Gelgelelim, bizde bu eleştiri karşısında kuşku uyandırması gereken şey, ayrıntılı *Antigone* okumasında, aynı ihmalin Lacan tarafından da paylaşılmasıdır: Lacan, her ne kadar Antigone'nin "kardeş istisnası"nın belirleyici rolü üzerinde ısrar etse de, bu rolün ensest boyutu hakkındaki spekülasyonlara asla teşebbüs etmez. O halde burada olan nedir? Lévi-Strauss, üyelerinin tüm rüyaların –açıkça cinsel içeriği olan rüyalar dışında– cinsel anlamları olduğuna inanan bir kabileden söz eder bir yerde. Bunun birebir aynısı Antigone için de geçerlidir: Hakiki bir Freudçu için, bir erkek kardeşe yönelen kızkardeşin güçlü bir bağlanması, ensest bir arzuya işaret eder – elbette ailesi halihazırda ensest damgasını yemiş, Antigone'nin durumu dışında.

silâhların antik versiyonu değil mi? – çok daha büyük bir devletin (Pers İmparatorluğu) ordusuyla işgâl edilmesinin hikâyesidir. Hayatta kalan son Spartalı grubu ve kralları Leonidas binlerce ok tarafından öldürüldüklerinde, bir bakıma bugün Basra Körfezinden kilometrelerce uzakta bulunan güvenli bir mesafedeki savaş gemilerinden atılan roketlerin düğmelerinin başındaki ABD askerleri gibi, tekno-askerler tarafından işletilen gelişkin silâhlarla bombalanmış olmuyorlar mı? Dahası, Leonidas'ı Pers hâkimiyetini kabule ikna etmeye çalışan Serhas'ın sözleri, kesinlikle o fanatik Müslüman köktencilerininkine benzemiyor mu: Küresel Pers İmparatorluğu'na katıldığı takdirde ona barış ve bedensel zevkler vaad ederek boyun eğmesi için Leonidas'ın aklını çelmeye çalışmaktadır. Ondan tek istediği, Pers üstünlüğünü kabul etmenin karşılığı olarak şekli bir diz çökme jestidir – Şâyet Spartalılar bunu yaparsa, kendilerine Yunanistan üzerinde en üstün otorite verilecektir. Bu, Başkan Reagan'ın Nikaragualı Sandinasta hükümetinden talep ettiğine benzemiyor mu? Yapmaları gereken tek şey ABD'ye "Hey Amca!" demekti... Ve Serhas'ın hükümdarlığı, bir tür çokkültürcü farklı yaşam tarzları cenneti olarak tasvir edilmiyor mu? Orada farklı ırklardan, lezbiyen ve geylerden, engellilerden oluşan herkesin, seks partilerine katıldığı, vb. doğru değil mi? Dahası, disiplinleri ve fedâkârlık ruhlarıyla Spartalılar, ABD işgâline karşı Afganistan'ı savunan Taliban'a çok daha yakın değiller mi (ya da Amerikan işgâli söz konusu olduğunda kendilerini fedâ etmeye hazır elit bir birlik olan İran'ın Devrim Muhafızları'na)? Kafası net tarihçiler halihazırda bu paralelliğe dikkat çekmiştir – aşağıdaki Tom Holland'ın *Persian Fire* adlı kitabının tanıtım yazısından:

> İÖ beşinci yüzyılda, terörist olarak gördüğü iki devlete hakikat götürmeyi ve onları hizaya sokmaya kararlı bir küresel süpergüç vardı. Hırs, altın ve adam açısından kıyaslanamaz ölçüde zengin olan bu süpergüç Perslerdi. Terörist devletlerse fakir ve dağlık, gelişmemiş bir yerde; Yunanistan'da merkez dışındaki şehirler, Atinalılar ve Spartalılardır.[11]

Batı'nın Thermopylae muharebesine yaptığı ırkçı yatırım ortada: Bu muharebe yaygın bir biçimde, Özgür Batı'nın despotik

[11] Tom Holland, *Persian Fire*, Londra: Little, Brown 2005.

Doğu karşısındaki ilk ve kati zaferi olarak yorumlanmaktadır – Hitler ve Göring'in 1943'te Stalingrad'daki Alman yenilgisini, Leonidas'ın Thermopylae'deki kahramanca ölümüyle kıyaslamaları boşuna değil. Gelgelelim, tam bu nedenle, bakış açısı tersine çevrilmelidir. Batılı kültürel ırkçılar, Persler, Yunanları boyunduruk altına almış olsaydı, bugün Avrupa'nın dört bir yanında minareler olurdu iddiasına rağbet ederler. Bu aptalca iddia iki misli yanlıştır: Yunanların bozguna uğraması durumunda İslâm'ın olmayacağının yanı sıra (İslâm'ın iki önkoşulu olan ne eski Yunan düşüncesi ne de Hıristiyanlık olmayacağından), daha da önemlisi günümüzde de Avrupa'nın pek çok şehrinde minareler *vardır* ve bunu mümkün kılan çokkültürcü hoşgörü türü tam olarak Yunanların Perslere karşı zaferinin sonucudur.

Serhas'ın ezici askerî üstünlüğü karşısında Yunanların esas gücü disiplin ve fedâ ruhuydu – ve Alain Badiou'dan alıntılamak gerekirse:

> Halka hitap eden bir disipline ihtiyacımız var. Şunu bile söyleyebilirim... "hiçbir şeyi olmayanların tek sahip oldukları disiplinleridir." Yoksulların, herhangi bir malî veya askerî aracı bulunmayanların, gücü olmayanların – tüm bunların tek sahip oldukları şey disiplinleridir, birlikte hareket etme yetenekleridir. Bu disiplin halihazırda bir örgütlenme biçimidir.[12]

Günümüzün baskın ideoloji olarak hizmet gören hedonist müsamahakârlık çağında, Sol'un disiplini ve fedâ ruhunu (yeniden) sahiplenme zamanı gelmiştir: Bu değerlerde doğası gereği "faşist" olan hiçbir şey yoktur.

Spartalıların burada sözü edilen köktenci kimliği bile daha muğlaktır. Filmin sonuna doğru yapılan program niteliğindeki bir beyanatta, Yunanların gündemi, "gizemin hükümranlığına ve tiranlığa karşı parlak geleceğe doğru" ve daha da ötesinde özgürlüğün ve aklın yönetimi olarak tanımlanır – kulağa temel bir Aydınlanma programı, hatta komünist bir meyil [*twist*], gibi geliyor! Filmin başında, Leonidas'ın, Tanrıların Persleri durdurmak için askerî sefer yapılmasını yasakladığını söyleyen yozlaş-

[12] Filippo Del Lucchese ve Jason Smith, "We Need a Popular Discipline: Contemporary Politics and the Crisis of the Negative", Alain Badiou ile söyleşi, Los Angeles, 2 Temmuz 2007 (yayımlanmamış).

mış "kâhinlerin" mesajını peşinen reddettiğini de anımsayalım – daha sonra öğrendiğimize göre, ilahi mesajı söylentilere göre coşkun bir esrime halinde alan "kâhinler" aslında Persliler tarafından satın alınmışlardır. Tıpkı 1959'da Dalai Lama'ya Tibet'i terk et mesajını ileten ama –artık bildiğimize göre– CIA'nın ödeme listesinde olan Tibetli "kâhin" gibi.

Peki ama zayıf çocukları gözden çıkarma uygulamasını da içine alacak şekilde aşırı derecedeki askerî disiplinle ayakta tutulan onur, özgürlük ve akıl fikirlerindeki göze çarpan abesliğe ne demeli? Bu "abeslik" basbayağı özgürlüğün bedelidir – filmde ortaya koyulduğu gibi özgürlük bedâva değildir.* Özgürlük verilen bir şey değildir. Kişinin her şeyini riske etmeye hazır olduğu çetin bir mücadeleyle kazanılır. Sparta'nın amansız askerî disiplini basitçe Atina'nın "liberal demokrasisi"nin dışarıda duran bir karşıtı değildir, aksine onda içsel olarak bulunan koşuludur, onun temelini atmaktadır: Aklın özgür öznesi yalnızca amansız bir özdisiplinle ortaya çıkabilir. Hakiki özgürlük, çilekli bir kekle çikolatalı bir kek arasında seçim yapmak gibi, bir emniyet mesafesinden yapılan seçme özgürlüğü değildir. Hakiki özgürlük zorunlulukla örtüşmektedir; kişi tam da kendi varoluşunu riske etmeyi seçtiğinde hakiki anlamda özgür seçimde bulunmaktadır – kişi bunu basbayağı "başka türlü yapamayacağı" için yapar. İnsan, ülkesi yabancı bir işgâl altındayken ve bir direniş lideri tarafından işgâlcilere karşı girişilen bir kavgaya çağrıldığında, öne sürülen sebep "seçmekte özgürsün" olmayıp şudur: "Onurunu korumak istiyorsan yapabileceğin tek şeyin bu olduğunu görmüyor musun?" Rousseau'dan Jakobenlere dek on sekizinci yüzyılın tüm eşitlikçi radikallerinin, cumhuriyetçi Fransa'yı yeni Sparta olarak hayal etmesi boşuna değildir: Kölelerin üzerindeki amansız sömürü ve terör, vb. Sparta sınıf hâkimiyetinin tüm tarihsel takım taklavatını çıkarıp attığımızda bile varlığını sürdüren Spartalı askerî disiplin ruhunda özgürleştirici bir çekirdek bulunur – Yine bizzat Trotskiy'in o müşkül "savaş komünizmi" yıllarındaki Sovyetler Birliği'ne "proleter Sparta" demesine şaşmamalı.

---

* Yazar, burada "freedom is not free" diyerek "özgürlük" [*freedom*] sözcüğünün kökünde bulunan ama İngilizcede aynı zamanda "bedâva" anlamına gelen "free" sözcüğünü kullanarak söz oyunu yapmaktadır. –*ç.n.*

Belki de daha da önemlisi, biçimsel yönüdür: Filmdeki tüm arkaplanın ve insan ve nesnelerin bir çoğu dijital olarak oluşturulurken, filmin tamamı Montreal'deki bir ambarda çekildi. Arkaplanın yapay karakterinin, sıklıkla bir çizgi romandan hayata taşınmış gibi görünen (film, Frank Miller'ın *300* adlı çizgi romanına dayanmaktadır) bizzat "gerçek" oyunculara bulaştığı görülüyor. Dahası, arkaplanın yapay (dijital) doğası, hikâye sanki uçsuz bucaksız açık ufuklarıyla "gerçek" gerçeklikte geçmiyormuş da, kapalı mekânda bir tür "kabartma dünya"da, "kapalı bir dünya"da geçiyormuş gibi klostrofobik bir hava yaratıyor. Estetik açıdan, bu filmde, *Star Wars* ve *Lord of the Rings* serilerinin çok ötesindeyiz: Her ne kadar bu serilerde de pek çok arkaplan nesnesi ve pek çok kişi dijital olarak yaratılmışsa da, yine de (gerçek ve) *dijital oyuncuların ve nesnelerin* (filler, Yoda, Orklar, saraylar, vb.) *"gerçek" bir açık dünyaya yerleştirildiği* izlenimi söz konusudur. *300*'de ise, aksine, tüm ana karakterler *yapay bir arkaplana yerleştirilmiş "gerçek" oyunculardır*. Bunların birleştirilmesi, yapay bir dünyaya katılan gerçek insanların bir "cyborg" karışımının çok daha tekinsiz bir "kapalı" dünyasını üretmektedir. "Gerçek" oyuncular ve nesnelerin dijital bir çevreyle birleşiminin, hakiki anlamda yeni ve özerk bir estetik mekanı yaratmaya yaklaştığı tek film *300*'dür.

Bir sanatsal biçimde diğer bir sanat dalına atıfta bulunmak da dahil olmak üzere, farklı sanat dallarını harmanlamak, özellikle sinema söz konusu olduğunda, öteden beri süren köklü bir gelenektir: Hopper'ın açık bir pencereden dışarı bakan kadınları resmettiği pekçok portre, açıkça görülüyor ki sinema deneyimiyle dolayımlanmıştır (Bu portreler karşı çekim* olmaksızın bir çekim sunmaktadır). *300*'ü dikkate değer kılan şey, bu filmde teknik açıdan daha gelişmiş bir sanat biçiminin (dijitalleşmiş sinema) daha az gelişmiş bir biçime (çizgiromana) gönderme yapmasıdır (Elbette bunu yapan ilk film değildir ama Warren Beatty'nin *Dick Tracy* adlı filminden sanatsal açıdan çok daha ilgi çekici bir tarzda yapmaktadır). Burada üretilen "hakiki gerçeklik" etkisi, içinde bulunduğumuz sosyo-ideolojik açmazımızın eksiksiz tasviri olan kapalı bir yapay evrenin bir parçası gibi görünerek masumiyetini yitirmektedir.

---

* *Countershot*; bir sinema tekniği olan bu terim, "karşı çekim" olarak Türkçeleştirilmektedir. –*ç.n.*

300'deki iki sanat biçiminin "sentezlenmesinin" başarısız olduğunu iddia eden eleştirmenler, işte bu yüzden hatalılar, çünkü haklılar: Bu "sentez" elbette başarısızdır, ekranda gördüğümüz evren, elbette derin bir antagonizm ve tutarsızlık nedeniyle reddedilmektedir. Ne var ki hakikate işaret eden tam da bu antagonizmdir.

Frankenstein'da Tarih ve Aile

Bununla birlikte, bir yorumlama aracı olarak aile mitiyle bağlantılı olarak çok daha temel bir soru sorulmalıdır. İdeoloji eleştirisinin ilk görevinin, tabiî ki, aile anlatısını ideolojik bir mit olarak işlemek olduğu aşikâr görünmektedir. Bir rüyanın açık-saçık bir metni gibi ele alınması gereken bu ideoloji mitinin, aile anlatısıyla üstü örtülmüş hakiki mücadeleye deşifre edilmesi gerekmektedir. Peki ama ya rüyaların hakiki odağının, rüyanın "bilinçdışı arzusu"nun rüya-düşüncesi olmayıp, paradoksal biçimde, tam da rüya-düşüncesini rüya-metnine aktarma mekanizması aracılığıyla kendisini bir rüya-metnine kazıyan bir şey olduğunu akılda tutarak, benzeşikliği-homolojiyi Freudçu rüya mantığıyla sonuna kadar izlerse? Diğer bir deyişle, rüyadaki bilinçdışı arzu, basitçe, kendi çekirdeğinde asla doğrudan ortaya çıkmayan, açık rüya-metnine tercüme edilmesiyle çarpıtılmış bir şey olmayıp tam da bu çarpıtmanın ilkesidir – bu paradoksa dair Freud'un aşılamamış formülasyonu aşağıdadır:

> Örtük rüya-düşünceleri, rüya-işinin açık rüyaya dönüştürdüğü malzemelerdir. [...] Rüyalara dair tek özsel şey, düşünce-malzemesine nüfuz eden rüya-işidir [*dream work*]. Her ne kadar rüya-işini birtakım pratik durumlarda önemsemeyebilsek de, teorimizde gözardı etmeye hakkımız yok. Analitik gözlem, bize ayrıca gösteriyor ki rüya-işi kendisini asla bu düşünceleri size tanıdık gelen arkaik ya da geriletici ifade tarzlarına tercüme etmeye sınırlamamaktadır. Dahası, rüya-işi, devamlı önceki günün örtük düşüncelerinin parçası olmayan ama söz konusu rüyanın oluşumu için hakiki dürtü kuvveti olan bir şeyleri ele geçirir. Bu olmazsa olmaz ekleme [*unentbehrliche Zutat*] yeni biçimi verilen rüya içeriğinin tamamlanması yönündeki eşit ölçüde bilinçdışı istekten başkası değildir. Böylece, rüyanın temsil ettiği düşünceleri hesaba katmaktan başka bir şey yapmadıkça rüya, her tür şey olabilir – bir ikaz, bir niyet, bir hazırlık, vb. her tür şey olabilir. Ne var ki, aynı zamanda daima

> bilinçdışı bir isteğin yerine getirilmesidir; dahası yalnızca bundan ibarettir, şâyet rüyayı, rüya-işinin bir ürünü olarak düşünüyorsanız. Bu nedenle, rüya asla basitçe bir niyet veya bir ikaz olmayıp, daima, arkaik düşünce tarzlarına bilinçdışı bir isteğin yardımıyla tercüme edilen ve bu isteğin yerine getirilmesi için dönüştürülen bir niyet ve benzeridir. İsteğin-yerine-getirilmesi rüyanın değiştirilemez tek karakteridir; diğerleri değişebilir. Kendi payına yine bir istek olabilir. Bu durumda, bilinçdışı isteğin yardımıyla rüya, önceki günün örtük isteğini yerine getirmiş olarak temsil edecektir.[13]

"Pratik –yani rüyaların anlamının araştırılması– için yeterince iyi olan, teori için yeterince iyi değildir" şeklindeki örtük açılış sloganından isteğin tekrarlandığı sonucuna dek, bu fevkâlâde metindeki her bir ayrıntı, incelemeye değer. Bu metindeki esas anlayış, elbette, örtük rüya-düşünceleri, açık rüya-içeriği ve bilinçdışı isteğin "üçgenleştirilmesidir", ki bu üçgenleme rüyaları yorumlamanın rüyaların oluşum yolunun (örtük rüya-düşüncesinin rüya-işi aracılığıyla açık rüya-içeriğine aktarılmasının) zıt yönünde akan (açık rüya-içeriğinden rüyanın gizli anlamı olan gizli rüya-düşüncesine doğru akan) yorumbilimsel modelin kapsamını sınırlamaktadır – ya da daha ziyade doğrudan bu kapsamın altını oymaktadır. Burada söz konusu olan paradoks, bu rüya-işinin rüyanın "hakiki mesajını" maskeleme sürecinden ibaret olmamasıdır: Rüyanın hakiki çekirdeği, yani rüyanın bilinçdışı isteği, kendisini yalnızca tam da bu maskeleme yoluyla bu sürece kazır; böylece, rüya-içeriğini rüya-içeriğinde dışa vurulan rüya-düşüncesine yeniden tercüme ettiğimiz anda, rüyanın "hakiki dürtü kuvvetini" kaybederiz – kısaca söylemek gerekirse, rüyaya kendi hakiki sırrını kazıyan bizzat bu maskeleme sürecidir. Bu nedenle, rüyanın çekirdiğine giderek daha derine inmenin standart mefhumundan vazgeçilmelidir: İlkin açık rüya-içeriğinden ilk-sır-katmanının yani örtük rüya-düşüncesinin içine girip sonra, bir adım, giderek daha da derine, rüyanın bilinçdışı çekirdiğine yani bilinçdışı isteğe inilmesi söz konusu değildir. "Daha derin" istek, örtük rüya-düşüncesi ile açık rüya-içeriği arasındaki tam da bu açıklıkta bulunmaktadır.[14]

---

[13] Sigmund Freud, *Introductory Lectures on Psychoanalysis*, Harmondsworth: Penguin 1973, s. 261-2.

[14] Benzer bir usül, günlük konuşmanın mecazi boyutunda da geçerlidir. Söz ge-

Mary Shelley'in *Frankenstein* adlı romanı, bu mantığın edebiyattaki mükemmel örneğidir. Eserin gerçek tarihsel göndermesini aşındırmak (veyahut baskılamak) için, yoğun aile-ve-cinsellik ağına odaklanması romana dair standart Marksist kırılma noktasıdır: Tarih bir aile dramı olarak ebedileştirilmiş, (devrimci terörün "canavarlığından" bilimsel ve teknolojik devrimlerin etkisine dek) daha geniş toplumsal-tarihsel eğilimler, Victor Frankenstein'ın babası, nişanlısı ve ucube soyu ile olan dertleri olarak çarpıtılmış bir şekilde yansıtılmış/sahnelenmiştir. Tüm bunların doğru olmasına karşın, basit bir zihinsel deney bu yaklaşımın sınırlılığını göstermektedir: Aynı hikâyenin bir biliminsanının ve onun deneyinin bir hikâyesi olarak bu hikâyeye eşlik eden aile melodramı (söz konusu canavar, evliliğin cinsel temasla tamamlanmasının önündeki engel olacak şekilde: "Nikah gecende orada olacağım", vb.) olmaksızın anlatıldığını düşünün – bu durumda, olağanüstü libidinal etkisini izah eden boyutu eksik kalmış, zayıflatılmış bir hikâyeyle baş başa kalırdık. Öyleyse, Freudçu terimlerle ifade edersek: Açık anlatının hakiki atfına, "rüya-düşüncesine" (daha geniş sosyo-tarihsel boyut), onu çarpıtılmış şekilde yansıtarak şifrelenmiş bir yolla atıfta bulunan bir rüya-metin gibi olduğu doğrudur; ancak, tam da bu çarpıtma ve yer değiştirme yoluyla metnin bilinçsiz arzusu (cinselleştirilmiş fantezi) kendisini işler. Dolayısıyla, Freudçu terimlerle söylemek gerekirse: Açık anlatının, hakiki göndermesine, yani "rüya-düşüncesi"ne (daha geniş toplumsal-tarihsel boyuta) şifreli bir şekilde göndermede bulunan ve onu çarpıtılmış bir şekilde yansıtan bir rüya-metni gibi olduğu doğrudur; gelgelelim, tam da bu çarpıtma ve yer değiştirme yoluyla metnin "bilinçdışı isteği" (cinselleştirilmiş fantezi) kendisini kaydetmektedir.

Canavarlığa dair romantik mefhum, Hayal gücü [*imagination*] ile hûlya [*fancy*] arasındaki Samuel Taylor Coleridge tarafından incelikle işlenmiş ayrımın arkaplanında anlaşılmalıdır: Hayal gücü, organik ve uyumlu cisimler üreten bir yaratıcı güç

limi, kendisine iletilmiş bir metni eleştirmek isteyen bir editörüm diyelim; "bu metin yeniden yazılmalıdır ki bu sayede en azından en aptalca bölümleri ortadan kalkacaktır" şeklinde gaddarca konuşmak yerine, istihza ile "bu metnin muhtemelen biraz dezenfekte edilmeye ihtiyacı olacaktır" imasında bulunurum – Bu mecazi ikame, mikroplara, haşarata, öldürmeye, vb. çok daha meşum bir atıfta bulunmaz mı?

iken, hûlya, parçaların birbirine uymayan mekanik bir toplamıdır, bu yüzden hûlyanın ürünü herhangi bir uyumlu birliğin bulunmadığı ucube bir birleşimdir. Bir ucubenin (canavarın) hikâyesi olan *Frankenstein*'da, bu canvarlık konusu anlatı konusuyla sınırlı değildir; Onu bir şekilde aşıp diğer katmanlara yayılır. Canavarlığın/hûlyanın üç katmanı bulunmaktadır.

1. İlk olarak, en barizi Victor'la yeniden canlandırılmış ucube, parçalardan mekanik bir şekilde oluşmuştur, uyumlu bir organizma değildir.
2. Sonra, romanın toplumsal arkplanı olarak toplumsal karışıklık ve devrim toplumun ucube bir bozunumudur: Modernitenin gelip çatmasıyla, insanların bencil çıkarlarının peşinde olan, artık kendilerini daha geniş bir Bütün'e ait hissetmedikleri ve ara ara şiddetli ayaklanmalarda patlayan, bireyler halinde mekanik bir biçimde etkileşimde bulunduğu sanayileşmiş bir toplum, geleneksel uyumlu toplumun yerini almıştır. Modern toplumlar baskı ile anarşi arasında sarkaç gibi salınmaktadır: Bu toplumlarda gerçekleşen tek birlik, gaddar güçle dayatılan yapay birliktir.
3. Son olarak, ortada romanın kendisi bulunmaktadır, farklı parçaların, anlatım tarzlarının ve türlerinin ucube, hoyrat ve tutarsız bileşimi.

Burada saydığımız üç katmana, canavarlığın romanın kışkırttığı yorumlarından dördüncü bir katmanı daha eklenmelidir: Ucube ne anlama gelmektedir? Ucube neye karşılık gelmektedir? Oğulların babalarına isyan ettiği, modern üretimin, eşeysiz üremenin, bilimsel devrimin, toplumsal devrimin canavarlığına karşılık gelebilir. Böylece, uyumlu bir bütün oluşturmayıp yalnızca ayrı ayrı birlikte varolan bir anlamlar çokluğuna ulaşırız. Canavarlığın yorumu, böylece, yorumların canavarlığı (hûlyası) ile sonuçlanır.

Bu canavarlıkta yolumuzu nasıl bulmalıyız? Mary Shelley'in *Frankenstein*'ının gerçek odağındaki hakikatin Fransız Devrimi'nin "canavarlığı"nın, Fransız Devrimi'nin terör ve diktatörlük halini alarak bozulmasının ta kendisi olduğunu göstermek kolaydır. Mary ve Percy Shelley, Fransız Devrimi hakkındaki edebiyatın ve polemiklerin gayretli öğrencileriydiler. Victor,

kendi canavarını, Devrim'in muhafazakâr tarihçisi Baruel'in Fransız Devrimi'nin kaynağı olarak atıfta bulunduğu – Mary bu kitabı defaatle okumuştur – şehirle aynı şehir olan Ingolstadt'ta yaratır (Ingolstadt, gizli İlluminati cemiyetinin Devrimi planladığı yerdi). Fransız Devrimi'nin canavarlığı, Edmund Burke tarafından tamı tamına bir devletin öldürülmesi ve bir canavar olarak yeniden canlandırılması olarak betimlenmiştir:

> Fransa'da monarşinin katledildikten sonra defnedilmiş olduğu mezarından, muazzam, heybetli, biçimsiz ve hayal gücüne boyun eğdiren ve insan metanetini boyunduruk altına alan gelmiş geçmiş herhangi bir kılıktan çok daha korkunç bir kılıktaki bir hortlak zuhur etti. Tehlikeden korkmadan, önü nedametle alınamayan bir şekilde, alışılmış tüm düsturları ve alışılmış tüm vasıtaları hakir görerek bu sona dosdoğru ilerleyen bu gudubet hayalet, var olmasının mümkün olduğuna hiçbir şekilde inanamayanları boyunduruk altına almıştı.[15]

Dahası *Frankenstein*, Mary'nin babası olan ve insan ırkının yenilenmesine dair ütopyacı fikirleriyle bilinen William Godwin'e adanmıştı. Godwin, gelmekte olan yeni bir insan ırkından iftihar ettiği *Siyasal Adaletin İlkelerine Dair Bir İnceleme* (1793) [An Enquiry Concerning the Principles of Political Justice] adlı eserinde bin yıllık umutlar üzerine enine boyuna kalem oynatmıştı. Ortaya çıkması için bir kere nüfus fazlalığının bilimsel bir şekilde kontrol altına alınması gerektiği bu ırkın, cinsel ilişkiyle değil, toplum mühendisliğiyle üretilmesi gereklidir. Romanda, Victor şunları söylüyor:

> Yeni bir tür beni kendisinin yaratıcısı ve kaynağı olarak kutsardı: pek çok mutlu ve mükemmel cins varlıklarını bana borçlu olurdu. Hiçbir baba çocuğundan, benim onların minnettarlığına layık olduğum denli tümüyle minnettarlık talebinde bulunamazdı.

Godwin ile ucubeler arasındaki sembolik ilişki, Godwin'e karşı rmuhafazakâr tepkinin tavan yaptığı 1769-1802 arasında yaratılmıştı. Bu yıllar süresince, iblis ve grotesk figürler sıklıkla Godwin'in insanlığın ütopik yeniden canlanmasına dair teorile-

---

[15] Edmund Burke, *Letters on the Proposals for Peace with the Regicide Directory of France, Letter 1* (1976), *The Works and Correspondence of the Right Honorable Edmund Burke* içinde, yeni baskı (Londra 1852), Cilt V, s. 256.

rini söndürmek için kullanılmıştır. Muhafazakârlar, İngiltere'nin devrimci Fransa'nın yolundan gitmesin diye, Godwin'i ve eserlerini ezilmesi gereken yeni doğmuş bir canavar olarak resmetmişlerdi. Horace Walpole, Godwin için "tarihin sergilediği en büyük canavarlardan" biri demişti. 1800'de William Godwin ve Mary Wollstonecraft'a saldırıya taraftar *AntiJacobin Review* dergisi, bu çiftin takipçilerini "canavarın dölleri" diye suçlamışlardı.

Frankenstein romanı, hakiki odağı doğrudan ele almaz. Bunun yerine, hikâyeyi siyaset dışı bir aile draması veya aile dramı olarak aktarır. Romanın karakterleri, daha evvelki siyasal polemikleri kişi psikolojisi düzeyinde yeniden canlandırır. 1790'larda, Edmund Burke gibi yazarlar, ana-baba katili kolektif bir canavar –Fransa'daki devrimci rejim– hakkında uyarıda bulunmuşlardı. Devrimin ardından, Mary Shelley bu sembolizmi ailevî boyutta ölçeklendirir. Shelley'nin romanı canavar mecazını yeniden canlandırır, fakat bunu, kendi ana-baba katli mücadelelerine hapsolmuş, izole ve anlatıcının öznel bakış açısından yapar. Roman bu sayede kendi hakiki konusunu belli bir mesafede, görünmez bir şekilde idame ettirir. İşaret ettiğimiz gibi, bu aynı zamanda *Frankenstein* hakkındaki standart Marksist yaklaşımın nâzik noktasıdır: *Frankenstein* kendi hakiki tarihsel göndermesini aşındırmak (veya daha ziyade baskılamak) için yoğun aile-ve-cinsellik ağına odaklanır.

Peki ama *Frankenstein* kendi hakiki tarihsel göndermesini niye perdelemektedir? Çünkü bu hakiki odağı/konusu (Fransız Devrimi) ile ilişkisi son derece muğlak ve çelişkilidir. Dahası aile mitinin biçimi, bu çelişkinin etkisini yok etmeyi, tüm bu bağdaşmaz tutumları aynı hikâyenin parçaları olarak çağrıştırmayı mümkün kılmaktadır. *Frankenstein* sadece Levi-Strauss anlamında bir mit değil, bir imgesel gerçek çelişkiler önermesidir. Fakat buna ek olarak Lévi-Strauss'un Freud'un Oedipus miti çözümlemesinin özgün mitle aynı tarzda ele alınması gereken Oedipus mitinin farklı bir versiyonu olduğu yönündeki iddiası da akılda tutulmalıdır: Bir mitin başka çeşitlemeleri, özgün mitin çözmeye çalıştığı çelişkiyi farklı tarzda yerinden sökmeye ve çözmeye çalışır. *Frankenstein* vak'asında, aynı mitin parçasını mitin daha başka bir çeşitlemesiyle aynı şekilde, sinemaya ait

versiyonlarıyla (bu versiyonlar elliyi geçmektedir) ve özgün hikâyeyi dönüştürme tarzlarıyla ele almalıyız. Ana momentler şunlardır:

1. *Frankenstein* (Boris Karloff'un canavarı oynadığı, 1931'de James Whale'e ait olan klasik biçimi ve en çok bilinen versiyon): Temel özelliği canavarın öznelleştirilmesini atlamasıdır. (Canavarın hikâyeyi birinci elden anlatmasına asla izin verilmemekte ve canavar ucube Öteki olarak kalmaktadır)
2. *Frankenstein: Hakiki Hikâye* (1973) [Frankenstein: The True Story] filminde, Frankenstein yakışıklı bir genç adamı yaratır ve onu toplum için eğitir. Ne var ki, yaratığın vücudu bozulmaya başlar ve yaratıcısına düşman kesilir.
3. *Gelin* (1985) [The Bride] filminde, Frankenstein özgün yaratığını bir fiyasko olarak geride bıraktıktan sonra, güzel bir dişi yaratıp kendisine mükemmel bir eş olması için onu eğitir. Ne var ki o da Frankenstein'ın kontrolünden kaçar.
4. Kenneth Branagh'ın *Mary Shelley'in Frankenstein'ı* [Mary Shelley's Frankenstein] filminde, canavarın Victor'un gelinini öldürmesinin ardından, Victor çaresizce gelininin dağılan parçalarını biraraya getirir ve *onu* yeniden canlandırır. (Sahne Victor'un yeniden canlandırılmış eşiyle dans etmesiyle doruk noktasına ulaşır)
5. Son olarak, Ridley Scott'un *Bıçak Sırtı* (1982) [Blade Runner] filminde, doğrudan *Frankenstein*'a gönderme yapmasa bile, Polis Yüzbaşısı Deckard, köle emeği için genetik olarak tasarlanmış insan-üstü yaratık olan ama yaratıcılarına isyan ederek Los Angeles'ta gizlenen bir grup "kopya" yakalayıp ortadan kaldırmak için görevlendirilmiştir. Deckard ve kopya lider "Batty" arasındaki hesaplaşma, besbelli ki Frankenstein ile canavar arasındaki zıtlaşmaya gönderme yapmaktadır – burada, Batty, hesaplaşmanın sona erdiği son sahnede, Deckard'ı kesin ölümden kurtarmaktadır.

Tüm bu filmlerdeki ortak şey, özgün romandaki esas yasağı yeniden üretmeleridir: Hiçbiri siyasal konuya (toplumsal isyanın "canavarlığına") doğrudan yaklaşmaz. Hepsi de hikâyeyi aile/aşk ilişkisi penceresinden anlatır. Peki o halde, romanın merkezî konuya yönelik çelişkili tavrı neye dayanmaktadır? Devrimin

canavarlığı motifi muhafazakâr bir unsurdur ve romanın biçimi (ana karakterin ölüm anındaki itirafı) açıkça Shelley zamanında popüler olan evrensel özgürlük ve kardeşlik hakkındaki düşlerinin feci sonuçlarıyla yüzleşmeye zorlandıktan sonra tövbekâr olmuş eski radikallerin reformcu yöntemleri terk edişlerini anlatan muhafazakâr bir türle bağlantılıdır. Gelgelelim, Shelley burada bir muhafazakârın asla yapmayacağı bir şeyi yapar: Kitabın orta bölümünde, bir adım daha atarak hikâyesini kendi ağzından anlatmasına izin verilen canavarın kendisine doğrudan ses verir. Bu adım, ifade özgürlüğüne dair liberal tavrın en radikal biçimini dışa vurur: Herkesin bakış açısı dinlenmelidir. *Frankenstein*'da canavar Bir Şey değildir, kimsenin yüzleşmeye cüret etmediği korkunç bir nesne değildir, tam anlamıyla *öznelleştirilmiştir*. Mary Shelley canavarın zihninin içine hareket edip, damgalanmış, tanımlanmış, ezilmiş, aforoz edilmiş ve hatta toplum tarafından fiziksel olarak çarpıtılmış olmanın nasıl bir şey olduğunu sorar. Nihai sabıkalının böylece kendisini nihai mağdur olarak sunmasına izin verilmiştir. Canavar katil kendisini, arkadaşlığa ve sevgiye hasret, derinden incinmiş ve çaresiz bir birey olarak ifşa eder.

Dolayısıyla, canavarın kendi hikâyesinin *nelerden* oluştuğunu anlamak elzemdir. Canavar bize bir âsi olarak kendi kimliğini ve katilliğin doğuştan olmayıp öğrenildiğini anlatır. Canavarın kötülüğün cisimleşmesi olarak anlaşıldığı Burkeci gelenekle doğrudan tezat oluşturacak şekilde, yaratık Frankenstein'a şunu söyler: "İyiliksever ve iyi birisiydim, sefâlet beni bir ifrit kıldı." Canavar şaşırtıcı bir şekilde gayet felsefî bir âsi çıkar: Kendi eylemlerini geleneksel cumhuriyetçi tâbirlere başvurarak anlatır. Kendisini isyana sürükleyenin hâkim düzenin aksaması olduğunu iddia eder. Üstleri ve koruyucuları kendi sorumluluklarından kaçarak bunları ona bırakmış ve onu başkaldırmaya sevk etmişlerdir. Canavarlar Allahsız radikal felsefenin fenalığı onlara bulaştığı için ayaklanmaz; saltanat süren düzen tarafından zulüm gördükleri ve istismar edildikleri için ayaklanırlar. Burada, Mary Shelley'nin kaynağı kendi annesinin çalışmasıdır: *Fransız Devrimi'nin Kökeni ve İlerleyişine Dair Tarihsel ve Ahlâkî Bir Bakış* (1794) [An Historical and Moral View of the Origin and Progress of the French Revolution]. Bu eserde, Mary Wollstonecraft,

âsilerin canavar olduğunu söyleyen Burkeci rmuhafazakârlara katıldıktan sonra, bu canavarların toplumsal ürünler olduğunda kararlı bir şekilde diretir. Onlar yaşayan ölüler değildir, ne de katledilmiş monarşinin mezarından hortlayan hayaletleridir. Bilakis, canavarlar eski rejimin (*ancien régime*) zulmün, kötü yönetimin ve despotizmin ürünleridir. Alt tabakadakiler isyana sürüklenirler, kendilerine zulmedenlere karşı anne-baba katili kılığında düşman kesilirler. Romanın siyasete en çok yaklaştığı yer burasıdır: Canavar zulme ve eşitsizliğe dair radikal bir eleştiri geliştirir: "Mülkiyetin bölüşümünü, kocaman serveti ve iğrenç yokluğu işittim; katmanları duydum, alçak ve asil kanı." Canavar devrim çağının radikalleriyle aynı tarzda konuşmaktadır:

> Hemcinslerinizin gözünde en değerli malların, yüksek ve lekesiz mirasla zenginlerde buluştuğunu öğrendim. İnsan bu kazançlardan yalnızca biriyle saygı görebilir; ne var ki onlar olmaksızın, çok ender durumlar haricinde, bir berduş veya seçilmiş bir azınlığın çıkarı uğruna kendi güçlerini harcamaya mahkum bir köle olarak görülür.

Bu satırlarda, Mary Shelley, aslına bakılırsa Adorno ve Horkheimer'dan 150 yıl önce "Aydınlanmanın diyalektiği"ni geliştirmektedir. Bilimsel ve siyasal ilerlemenin bir kâbusa, kaosa ve şiddete nasıl dönüştüğüne dair, insanın yaratılışının gizemi karşısında hakiki tevazuyu nasıl muhafaza etmesi ve hayatın bir efendisi haline gelmeye çalışmaması gerektiğine dair alışıldık muhafazakâr uyarıların çok daha ötesine geçmektedir.

Canavar, Aydınlanmanın saf öznesidir: Yeniden canlandırılmasının ardından, "doğal insandır", zihni bir *tabula rasa*'dır [Boş Levha]. Bir başına kalmış, yaratıcısı tarafından terk edilmiş canavar, gelişmenin Aydınlanma teorisini yeniden sahneye koymak zorundadır: Her şeyi sil baştan okuyarak ve deneyimle öğrenmelidir. İlk ayları aslında bir tür felsefî deneyin gerçekleştirilmesidir. Ahlâken başarısız olması, ölüm saçan hınçlı bir canavara dönüşmesi gerçeği, onun kendi kabahati olmayıp, onun en iyi niyetle yaklaştığı ve sevmeye ve sevilmeye ihtiyaç duyduğu toplumun ayıbıdır. Onun hüzünlü yazgısı, Rousseau'nun insanın doğası gereği iyi olduğu ve içinde olduğu toplumun insanı yozlaştırdığı tezini mükemmel bir şekilde gözler önüne sermektedir.

İlerlemeye dair bu korku zorunlu olarak muhafazakâr bir mo-

tif değildir. Mary Shelley'nin İngilteresi'nde gözü dönmüş işçi çeteleri olan "Ludistler"in [*makine kırıcılar*, *–ç.n.*] iş kaybını ve onlar nezdinde daha büyük sömürü anlamına gelen makinelere karşı protestolarında sanayi makinelerini kırdıklarını anımsayalım. Dahası, *Frankenstein*'ın feminist yorumu, ilerlemenin tehlikelerine dair muhafazakâr bir uyarı olmayıp, dünyayı kontrol etmeyi ve insan hayatı üzerinden denetim kazanmayı amaçlayan eril bilgi ve teknolojinin tehlikelerinin proto-feminist bir eleştirisidir. Bu korku bugün hâlâ bizimledir: Biliminsanlarının kontrolden çıkıp bize düşman kesilecek yeni bir yaşam biçimi veya yapay zekâ yaratacaklarına dair korku.

Son olarak, bir canavarlık olarak oğulun isyanı motifine özgü temel bir muğlaklık bulunmaktadır – Romandaki isyan kimin isyanıdır? İsyan ikiye katlanmıştır: Baba soylu düzene karşı ilk isyan, bizzat Victor'un kendisidir ve canavar âsi oğula karşı isyan etmektedir. Victor hakiki baba soylu düzene isyan etmektedir: Onun canavarı yaratması, bir ailedeki soyun normal ilerleyişi olmayıp eşeysiz üremedir.

Burası bizi Freudçu *Unheimliche* [tekinsiz] kavramına getirir. Bize en yakın olan ama aynı zamanda korkunun ve tiksintinin nesnesi olan en *unheimlich* şey nedir? *Ensesttir*: Ensest özne, sözcüğün gerçek anlamıyla evde kalmaktadır; seks partnerini dışarıda aramasına ihtiyacı yoktur *ve* hepimizde korku ve utanç uyandıran gizli bir etkinliğe kalkışmaktadır. Ensestin izinin *Frankenstein*'da iki kez belirmesine şaşmamalı o halde: Walton mektuplarını (ve romanın sonunda iade etmeye karar verir) kızına yazmaktadır, karısına değil; romanın ilk baskısında Victor'un gelini üvey kız kardeşidir. (Dolayısıyla, canavar gerçekten de "evlilik gecesinde orada" olduğunda ve gelini öldürdüğünde, ensest birleşmenin cinsel temasla sonlanmasını son anda engeller.)

Walton ve Victor'un evi terk etme ve riskli bir ihlal edimine katılma arzuları, bu nedenle göründüğünden daha muğlaktır: İkisi de bunu belirli bir patolojik ve kâfir hırsla değil kendi evlerinin enseste dair dar kafalılığından kaçmak için yaparlar. Evde bir şeyler yanlış gidiyor olmalıdır. Mary'nin kocası Percy "1819'da İngiltere" [*England in 1819*] adlı ünlü sonesinde yanlış giden şeyi şöyle betimliyor:

Yaşlı, çılgın, kör, hâkir görülen ve ölmekte olan bir Kral,
Sıkıcı ırklarının süprüntüleri olan ve
– çamurlu bir baharın çamurundan farksız olan –
halkın tahkirinden geçip giden Prensler,
görmeyen, hissetmeyen ve bilmeyen
ama fenalaşan ülkelerine yapışan bir sülüğe benzeyen Hükümdarlar,
bir bozgun olmaksızın, bir gözü kanda olup da ölene dek,
Açlıktan ölen ve sabanlanmamış tarlada bıçaklanan bir Halk,
Özgürlüğü elinden alınmış ve yağmalanmış bir Ordu,
Vahşice öldüren ve akıl çelen
Altından ve kan kırmızısı kanunları kullanan herkese
Bir Acem kılıcı gibi iş görür
İsasız, Tanrısız Din – mühürlü bir kitap,
Bir Senato – Zaman'ın en berbat ve ilga edilmemiş nizamı
Tüm bunlar birer mezardır içinden
Fırtınalı günlerimizi aydınlatmak için
Görkemli bir Hayaletin Ortaya çıkabileceği

Bir muhafazakâr şüphesiz bir mezardan "fırtınalı günlerimizi aydınlatmak için" fırlayacak hayaletin çok da görkemli olmayabileceğini, daha çok Frankenstein'ın canavarı gibi cani bir intikam hayaleti olacağını söyleyecektir. Bu bizi Mary Shelley'nin çelişkisine getiriyor: "Zulüm ve anarşi" arasındaki, boğucu ve baskıcı ev ile bu evden kurtulma teşebbüslerimizin ölüm saçan sonuçları arasındaki çelişki. Bu çelişkiyi çözemeyen ve bu çelişkiyle doğrudan yüzleşmeyi istemeyen Mary Shelley'nin tek yapabildiği onu bir aile miti olarak anlatmaktır.

Tüm bu çıkmazlardan alınacak ders, aile mitinin etrafından dolanıp doğrudan toplumsal gerçekliğe yüz çevirmek değildir; yapılması gereken bundan çok daha zor bir şeydir: Aile mitinin *içerisinden* altını oymak. Bu amaca ulaşmak için yapılan mücadelenin anahtar önemdeki tanıklığı Kafka'nın babasına yazdığı mektuptur.

Adresine ulaşmış bir mektup

En aptalca harekete verilen 2001 Darwin Ödülü, Romanya taşrasından kendi cenaze alayı esnasında uyanan talihsiz bir kadına, kadının ölümünün ardından verildi. Tabutundan sürünerek çıkan

ve neler olup bittiğini anlayan kadın, şuursuz bir dehşet içinde kaçtı. İşlek bir yolda bir kamyon çarpması sonucu oracıkta öldü. Dolayısıyla, kadın yeniden tabutuna kondu ve cenaze alayı kaldığı yerden devam etti. Bu olan, adına yazgı dediğimizin –varacağı yere varan bir mektubun yazgısı– en uç örneği değil midir?

Mektuplar, alıcıları mektubu almayı kesinkes geri çevirdiği sürece hedefine varabilirler – Shakespeare'in gözden kaçan ve yukarıda sözünü ettiğimiz şaheseri *Troilus ve Cressida*'nın sonlarına doğru gelindiğinde, Cressida'nın Diomedes'le flörtleşmesini açıklamaya çalıştığı mektubun kandırılmış âşık Troilus tarafından yırtılıp atılmasında olduğu gibi. Mektupta ne yazdığını asla öğrenemiyoruz, ancak sahne melodramatik beklentilerimizi harekete geçiriyor: Cressida kendisini affettirebilecek mi? "Tüm olan biteni açıklayacak mı?" Bu beklentinin gücü şu gerçeği izah ediyor: Oyunun on sekizinci yüzyıl boyunca genellikle sergilenen versiyonu, Cressida'nın tamamen affedildiği Dryden'in 1679'daki uyarlamasıdır: Cressida babasıyla Truva'ya ve Troilus'a bir kaçış bir geri dönüş planladığını ve Diomedes'e görünüşteki teslimiyetinin bu planı hayata geçirmek için geliştirilmiş bir taktikten ibaret olduğunu öğreniyoruz. Peki ya Shakespeare, mektubun içeriğini açıklamayı reddettiğinde –sadece bizi merakta tutmayı değil de– bir noktaya dikkat çekmek istediyse? Ya mektup *reddedilsin* diye yazıldıysa? Bu mektup, Cressida ve Troilus'un ilk (ve tek) gecelerini birlikte geçirmelerinden sonra, Cressida'nın kendi babası tarafından soğukkanlı bir pazarlığın parçası olarak Yunanlılar tarafından ele geçirilen Truvalı bir savaşçıya karşılık Yunanlılara teslim edilmiş olduğu daha önceki sahnelerden birine göndermede bulunur. Cressida Yunan kampındaki Diomedes'e bir ganimet olarak verilir; Diomedes'in çadırındaki Cressida, kendisini Troilus'un gözlerinin önünde utanmazca Diomedes'e sunar, oynaşır onunla, oysa çadıra Ulysses tarafından getirilmiştir. Diomedes'in çadırı terk etmesinin ardından, Cressida yüksek sesle düşünür:

> Elveda Troilus! Bir gözüm hâlâ sana bakıyor
> Ne var ki diğer gözüm kalbimle görüyor.
> Vah, zavallı cinsimiz! Bu bizim hatamız:
> Gözümüzün hatası aklımızı yönetiyor.

Kılavuz hataysa hatayı buluruz yalnızca. O vakit sonuç:
Gözlerin hükmettiği akıl dibine kadar ahlâksızdır.

(V, 2)

sorulması gereken esas soru şu: Peki ya Cressida, Troilus tarafından gözlendiğinin başından beri farkındaysa ve bir başına yüksek sesle düşünüyormuş gibi yaptıysa? Ya o Diomedes'in arzusunu harekete geçirmeyi amaçlayan utanmaz girişimi, ayartma sahnesinin tamamı *Troilus'un bakışı için sahnelenmişse*? Cressida'nın âşıkların daha ilk huzursuz buluşmasında, kendi bölünmüş doğasını dile getirdiğini unutmayalım. Troilus buluşmada, Cressida tarafından netameli bir şekilde uyarılır:

Seninle olan bir tür benliğim var –
Fakat bu şefkâtsiz bir benlik,
Başkasının maskarası olmak için terk edecek bir benlik.

(III, 2)

Cressida'nın Diomedes'le flört etmesine tanık olmasının akabinde, yukarıdaki sözüyle Troilus'un "kendinde bütünlük kuralı" olmadığı yönündeki acı beyanını önceden ima eder. Cressida'nın bu tuhaf içsel bölünmesi göründüğünden daha karmaşıktır: Onun bir parçası Troilus'u sevmektedir, ne var ki bu parçası "şefkâtsizdir" ve onu Troilus'a bağlayan zorunluluk çok geçmeden onu bir başka adama itecek olan zorunluluktan farksızdır. Bundan alınacak genel ders şudur: Bir sahneyi veya bir ifadeyi yorumlamak için kimi zaman yapılması gereken esas şey, bu sahne veya ifadenin *hakiki alıcısının yerini belirlemektir*. Perry Mason romanlarının en iyilerinden birinde, bir avukat bir çiftin polis sorgusuna tanıklık etmektedir. Sorgu sırasında koca, polise ne olduğu, ne gördüğü ve olan biten hakkında umulmadık ölçüde ayrıntılı bir ifade vermektedir – bu bilgi fazlalığının nedeni nedir? Çözüm: Bu çift cinayeti işlemiştir ve koca çok geçmeden kendisinin ve karısının cinayet zannıyla tutuklanıp ayrı tutulacaklarını bildiğinden, karısına ikisinin de sâdık kalmaları gereken (yanlış) hikâyeyi anlatmak için bu fırsatı kullanmıştır – Dolayısıyla, bitmek bilmeyen konuşmasının hakiki alıcısı polis değil, karısıdır.[16]

[16] Nikolai Buharin 1937-1938'de Moskova'daki Lubyanka Hapishanesi'nde idamını beklerken, üretken bir şekilde dört önemli metni tamamladı (Marksist felsefe hakkında bir tane, sosyalizm ve kültür hakkında bir tane, bir ro-

Böylece Franz Kafka'nın babasına yazdığı mektuba geliyoruz. Mektupta Kafka, tüm muğlaklığıyla baba otoritesinin krizini açıkça ifade etmiştir – Kafka'nın mektubunu okuduğumuzda ilk izlenimimizin onda bir şeylerin, Kanun Kapısı ("Bu kapı yalnızca senin için buradadır...") hakkındaki kıssaya benzer son dönemecin, eksik olmasına şaşmamalı: Baba'nın terör ve hiddeti sergilemesi yalnızca senin için buradadır, buna yatırım yaptın, bunu ayakta tutuyorsun... Gerçek Hermann Kafka'yı iyiliksever ve nâzik bir beyefendi olarak pekâlâ hayal edebilen biri, Herman Kafka'nın oğlunun hayalinde oynadığı rolün karşısında gerçekten şaşırır.[17]

California tarzında söylemek gerekirse, Kafka'nın, babasına ilişkin ciddî bir tavır sorunu vardır. Kafka kendisini annesinin adı olarak saydığı "Lowy" olarak tanımladığında, Adorno'yu (Adorno da baba adı olan Wiesengrund yerine annesinin aile adını alır) da içine alan, Hitler'den (Schickelgruber yerine Hitler adını alan) bahsetmiyorum bile, bir dizi insan içerisinde konumlandırır kendisini – bunların hepsi de baba adının taşıyıcısının rolünü üstlenmekten rahatsızdır. Kafka'nın babasına yazdığı mektupta, kendisiyle travmatik olmayan bir ilişki tesisi kabulünün, şâyet babası onun arkadaşı, kardeşi, patronu, hatta kayınpederi olsaydı –yeter ki Kafka'nın babası olmasın–, mümkün olacağını iddia etmesi işte bu yüzden önemli bir noktadır.

Kafka'yı rahatsız eden şey, babasının aşırı mevcudiyetidir: Babası çok fazla canlıdır, fazla müstehcen bir şekilde izinsiz girmektedir hayatına. Gelgelelim, babasının bu haddinden fazla mevcudiyeti dolaysız bir olgu değildir: Yalnızca babasının sembolik işlevinin askıya alındığı arkaplanda bu şekilde belirmekte-

---

man ve bir şiir kitabı olmak üzere – bu el yazmaları mucizevi bir şekilde sağ kurtuldu ve şimdi bunlardan ilk üçünün İngilizcesi mevcuttur). Bu olağanüstü eserin anahtarı, içerisinde yazıldığı ve alıcısının içerisinde yer aldığı olayların kümelenmesindedir: Buharin yakında idam edileceğini ve kitaplarının yayımlanmayacağını biliyordu ve el yazmalarını gardiyanlara (onları muhafaza eden) Stalin'e teslim etmeleri için veriyordu. Her ne kadar anonim bir şekilde kamuya yönelik kitaplar olarak yazılmışlarsa da, onların gerçek alıcısı görüldüğü gibi yalnızca tek bir kişidir. Buharin'in bu son çaresiz jestinde entelektüel dehasıyla etkilemeye çalıştığı kişi bizzat Stalin'dir.

[17] Kafka'nın bu yorumuna teşviki için Avital Ronell'in Sass Fee'de 10 Ağustos 2006'da yaptığı konuşmasına minnettarım. Kafka'nın babasına mektubuna internet üzerinden erişilebilir: www.kafka-franz.com/KAFKA-letter.htm.

dir. Babasının bu "çok fazlalılığı" (Eric Santner'in adlandıracağı gibi) nihayetinde bizzat hayatın çok fazlalığıdır, baba otoritesinin altını oyan babasının aşırı zindeliğinin küçük düşürücü niteliğidir – Kafka'nın babasına dair şu özelliği nasıl sunduğuna dikkat edelim:

> Mümkün olan en yüksek sesle üreteceğiniz, sanki özel olarak iyi bir şey söylemişsiniz gibi güldüğünüz ama aslına bakılacak olursa yalnızca ufak bayağı müstehcenlikten ibaret olan uygunsuz ifadelerden [babasının, *–ç.n.*] aldığı tat (bu aynı zamanda yine benim için zindeliğinizin küçük düşürücü bir tezahürüdür).

Bir kez daha, nedenselliğin doğru sırasını akılda tutmalıyız: Babasının sembolik otoritesinin altını oyan, babasının haddinden fazla zindeliği değildir; bilâkis, söz konusu olan bunun tam tersidir, açıkça söylemek gerekirse, Kafka'nın, babasının haddinden fazla zindeliğinden duyduğu bu rahatsızlık, halihazırda sembolik otoritenin başarısızlığını koşul olarak gerektirir.

Babanın-Adı'nın hakiki işlevi nedir? Bu tam da öznenin, babayı (ve kapalı aile çevresini) *terk edebilmesi* için ve dünyada kendi yolunda özgürce yola koyulması için, babayı "sembolik olarak öldürmesi"nin önünü açmaktır. O halde, Kafka'nın Babanın-Adı'nı üstlenmedeki gönülsüzlüğünün babasıyla köprüleri atmadaki başarısızlığının göstergesinden başka bir şey olmadığına şaşmamalı: Kafka'nın babasına mektubunun tanıklık ettiği şey, ilelebet babasının gölgesinde kalmaya mahkûm, libidinal bir tıkanıklıkta kendisini babasına kaptırmış bir öznedir. Paçasını babasının pençesinden kurtarmasını sağlamak şöyle dursun, Kafka'nın, babasının adını kabul etmeyi reddetmesi mahpusluğunun en kati alametidir.

Herhangi bir şekilde babasının terörünün edilgen bir kurbanı olmayan Kafka, oyunu kendisi yönetmektedir (kırsal kökenli adamla Rahip arasındaki Kafka'nın *Dâva* adlı eserindeki Kanun'un Kapısı hakkındaki kıssayı takiben olan uzun tartışmayı anımsayalım. Rahibin iddiasına göre kırsal kökenli adam üstün bir konumdayken kapının gardiyanı gerçekte ona tâbidir.) Kanıt mı? Gerçekte perde hafıza diye bir şey varsa, bu Kafka daha iki aylıkken meydana gelmiş bir kazadır, ki Kafka, bunun çocukluğundan kalan "dolaysız bir anı" olarak tek şey olduğunu iddia

eder (ve babasının da hatırlaması gerektiği düşüncesiyle babasına başvurur). Bu anı muhtemelen ebeveynlerinin Franz'a anlatmaları sonucu sonradan (yeniden) inşa edilmiştir – ancak, bunun neyi örttüğünü sorabiliriz. Wolfman'ın sunduğu, çocuğun anne ve babasının cinsel ilişkisini gördüğü sahne gibi, bu da geçmişe etkili bir fantezidir:

> Dolaysız bir hafızaya sahip olduğum ilk yıllardan yalnızca bir olay vardır. Bunu sen de hatırlıyor olabilirsin. Bir gece su için mızırdanıp duruyordum, bunun nedeni eminim ki susamış olmam değildi. Ama muhtemelen kısmen usandırıyor kısmen de kendimi oyalıyor olmamdan kaynaklanıyordu. Herhangi bir etkide bulunmakta başarısız olmuş birkaç gözdağından sonra, beni yataktan çıkarmış ve *pavlatche* [Prag'daki eski evlerin iç avlularındaki uzun balkon için kullanılan Çekçe bir sözcük] üzerine taşımıştın ve beni kapalı kapının dışında bir süre bir başıma bırakmıştın. Bunun yanlış olduğunu söylemiyorum –belki o geceyi huzurlu ve sessiz kılmanın başka bir yolu yoktu gerçekten de– ama buna senin çocuk yetiştirme yönteminin ve bu yöntemin benim üzerindeki etkisinin bir örneği olarak değiniyorum. Zannedersem bu zaman diliminden sonra hayli itaatkâr oldum ama ruhum incindi. Bana göre işin olağan akışı, o anlamsız su isteme sonrasındaki dışarıda süren olağanüstü terör, benim ya da diğer bir deyişle, her ne idiyse o zamanki doğamda, hiçbir zaman birbirine doğru düzgün bir şekilde bağlayamadığım iki farklı şeydi. Hatta bundan yıllar sonra bile, dev adamın, yani babamın ya da nihai otoritenin gelip neredeyse hiçbir neden olmaksızın beni gecenin ortasında yatağımdan alıp *pavlatche*'ye çıkardığı ve bunun sonucu olarak onun nazarında katiyen hiçbir anlamımın olmadığı o ıstıraplı hûlyanın sıkıntısını çektim.

Çocuğun, Babayı kışkırtmaya kasteden agulama ve dürtükleme silsilesi, Şato'nun telefon hatlarındaki yumuşak müstehcen sesler ABD'li deniz piyadelerinin yürüyüş yaparken söyledikleri marşlar gibidir... Çocuğun sembolik öncesi [*pre-symbolic*] "huzur bozucu" agulamalarıyla Kafkaesk kahramanı dehşete düşüren erişilmez İktidar arasında, süperego ile id arasında burada da görüldüğü gibi gizli bir bağlantı bulunur.

Babaya temelde yatan hakiki sitem, onun iktidarını ve otoritesini küstâhça sergileyişi değil, bilakis, onun *zayıflığına*, sembolik otorite *eksikliğ*inedir. Babanın dehşet verici hiddet (*Wuten*) patlamaları onun esas zayıflığının işaretleri, soğuk ve etkili

otoritesinin başarısız olduğunun göstergeleri değil midir? Baba bizzat kendi "buyurucu mizacını", "kendisinin kaygı verici kalp rahatsızlığı"yla izah etmektedir – bu pek güç alameti sayılmaz ama bizzat Kafka'ya açıkça göründüğü gibi, zayıf karaktere yaraşır ucuz bir manipülasyon yöntemidir: "Kaygı verici kalp rahatsızlığı baskınlığınızı daha güçlü uygulayabileceğiniz araçlardan biridir, çünkü bu rahatsızlığın sonuçlarına ilişkin düşünceler başkalarından gelen asgari karşı koymayı zorunlu olarak dizginlemektedir." İşte bu, babanın iktidarını âyine benzer bir şekilde sergileyişinin başka bir versiyonudur. "Masanın etrafında bağırdığınızda, birisini tuttuğunuz, besbelli ki gerçekten tutmaya çalışmadığınız ama yine de koşturarak tutmaya çalışır gibi yaptığınızda da korkunçtu" – bu durum iktidarın gülünç, kendi altını oyan bir şekilde sergilenmesidir. Dahası, ne türden bir baba, iki aylık oğlunu apartman dairesinin dışına atacak ve aşırı bir önlem alacak kadar tehdit hisseder? Hakikaten otoriter bir figür olsaydı, karşılaştığı sorunu soğukkanlılıkla ele alırdı. (Dahası, yeri gelmişken söyleyelim, Kafka'nın ailesinin kesinlikle dahil olduğu standart pederâne ailelerde, otorite eksikliğinin ilk işareti zaten çocuğa annenin yerine babanın yanıt vermek durumunda kalması değil midir?) Babanın "entelektüel hâkimiyetinin" tanımı, bu açık seçik sahtekârlık, otorite suretinin bir balon gibi patlayarak babanın kendi aptallığını açıkça ortaya koyacağına dair güç belâ gizlenmiş bir korkuyla sürdürüldüğü de tamamıyla berraktır...

> Oturduğun koltuktan dünyayı yönetiyorsun. Senin fikrin doğru, diğer herkes deli, vahşi, *çatlak*tı [meshugge] ve normal değildi. Özgüvenin sahiden o denli büyüktü ki hiçbir şekilde tutarlı olmaya ihtiyacın yoktu, hal böyleyken asla doğrudan şaşmıyordun. Bazen bir konu hakkında hiçbir fikrin olmuyordu ve sonuç olarak konuya dair akla yatkın her fikir istisna olmaksızın zorunlu olarak yanlıştı. Örneğin, Çeklerin aleyhinde konuşabiliyordun sonra da Almanların derken Yahudilerin ve dahası, seçici olarak da değil, tüm açılardan ve nihayet senin dışında kimse kalmıyordu. Benim nazarımda, hakları akla değil kendi şahıslarına dayanan tüm tiranların esrarengiz sıfatına bürünmüştün.

Kafka'nın "münhasır suçluluk duygusu"nun "bizim, senin ve benim çaresizliğimizin iç yüzünü anlamak"la yer değiştirmesine şaşmamalı.

Bu yüzden baba otoritesi konusunu ele alırken oldukça titiz olmalıyız: Otorite, buyurucu, sert ve izinsiz bir şekilde araya giren tavırla karıştırılmamalıdır. Bir başka ifadeyle, Kafka'nın babasıyla ilgili kafa karışıklığını yorumlamanın yollarından biri, babasının gerçekliği olan gülünç, yüksekten atan ve kudretsiz figürle her şeye karşın babasının uyguladığı muazzam iktidar arasındaki açıklığın, tezatın deneyimi olarak deşifre edilmesidir: "Bu türden acınası bir figür nasıl olur da yine de bu tür bir iktidarı kullanabilir?" Bunun yanıtı ampirik bir kişiye iktidarla yatırım yapan toplumsal-sembolik ağdır ve boşluk da sembolik hadım etmenin toplumsal-sembolik ağıdır. Geleneksel terfi ritüellerinden, nesnelerin iktidarı "sembolize" etmekle kalmayıp bunları edinen özneyi iktidarı geçerli bir şekilde *kullanma* mevkiine yerleştirdiğini biliyoruz – Şâyet kral ellerinde kraliyet âsasını tutuyor ve tâcı giyiyorsa, sözleri kralın sözü sayılır. Bu türden nişanlar doğamın bir parçası olmayıp dışsaldır: Onları kuşanırım; Onları iktidarı kullanmak için giyerim. Haddi zatında, bunlar beni "hadım ederler": Dolayısızca olduğum şey ile yerine getirdiğim işlev arasında bir açıklığı ortaya çıkarırlar (diğer bir deyişle, asla tam anlamıyla işlevimin düzeyinde değilimdir). Gelgelelim, bu, Kafka'nın babasını deneyimleme tarzı *değildir*; Kafka için sorun daha ziyade babasının cismi mevcudiyetinin, sembolik baba işlevinin etkililiğini altüst etmesidir. Diğer bir deyişle, babasının aşırı, handiyse hortlakvari, tesiri şahsının dolaysız gerçekliğini aşan yoğun mevcudiyeti, sembolik otoritesinin dolaysız gerçekliği üzerindeki aşırılığı değildir; Bu mevcudiyet, Gerçek'in fantazmatik müstehcenliğinin aşırılığıdır. Freudçu terimlerle söylersek, Kafka'nın babasındaki sorun, Franz'ın nazarında, babasının sembolik Kanun'un failliğinden "ilk baba"ya [*Ur-Vater*] çekilmesidir.

Efendi'nin iki tarzı vardır: Aleni sembolik Efendi ve aslında ipleri elinde tutan ve işini gece boyunca gören gizli Kötü Büyücü. Özneye sembolik otorite bahşedildiğinde, sembolik sıfatına bir eklenti olarak edimde bulunur. Diğer bir deyişle, özne üzerinden edimde bulunan büyük Öteki, yani sembolik kurumdur: Muhtemelen sefil ve yozlaşmış bir kişi olan ama cübbesini ve diğer sembollerini kuşandığı andan itibaren sözleri bizzat Kanun'un sözleri olan bir yargıcı aklımıza getirmek yeterlidir. Öte

yandan, "görünmez" Efendi (bunun emsali olan vak'a, kamu nazarında görünmez olup toplumsal hayatın iplerini elinde tutan, anti-semitik "Yahudi" figürüdür), kamu otoritesinin bir tür tekinsiz ikizidir: "Görünmez" Efendi, hayaletvâri bir şekilde ışık saçarak, hortlakvâri bir her şeye kâdirlikle gölgede edimde bulunmalıdır. Pederâne sembolik otoritenin, Babanın-Adı'nın dağılması, aynı zamanda ortak akranımız, "komşumuz", hayali ikizimiz olan yeni bir Efendi figürüne mahal verir ve bu figür tam da bu nedenle fantazmatik bir şekilde Kötü Deha'nın başka bir boyutuyla donatılır. Lacancı terimlerle söylersek: Ego idealinin, sembolik özdeşleşme özelliğinin askıya alınması, diğer bir deyişle, Efendi'nin hayali bir ideale indirgenmesi, zorunlu olarak, kendisinin canavar karakteri taşıyan zıddına, hayatlarımızı kontrol eden her şeye kâdir Kötü Deha'nın süperego figürüne mahal verir. Bu figürdeki Hayali (suret) ve Gerçek (paranoyaya dair), asıl sembolik yeterliğin askıya alınması nedeniyle, çakışır.

Kafkaesk Kanun, yasaklayıcı, hatta zorla araya giren ya da dayatmacı değildir: Özneye yönelik, tekrarlanan mesajı "Ne istersen yapmakta özgürsün! Benden emirler talep etme!"dir – ki bu, hiç kuşkusuz, süperegonun mükemmel formülüdür. Kafka'nın babasının oğluna mesajına şaşmamalı: "Ne istersen onu yap. Bana kalırsa, tüm yetki sende. Yaşın kemale erdi, sana verecek bir tavsiyem yok..." Babanın Kafka tarafından sıralanmış olan "retorik yöntemler" dizisi – "istismar, gözdağı, ironi, hain kahkaha ve – işin garibi – kendine acımak" – süperego muğlaklığının en kestirme icrasıdır. Kafka'nın babası mutlak surette, şâyet öyle bir şey varsa, içerisinden "kötülük ve melanet ve garezden alınan zevkin" kaynaşmış olduğu bir *luder*'dir [alçak] (Buradaki bağlantı Kafka ile David Lynch arasındadır: yani şöyle ki, *Mavi Kadife* [Blue Velvet], *Vahşi Duygular* [Wild at Heart]'deki, *Dune, Kayıp Otoban*'daki [Lost Highway]...) fazlasıyla soytarıvâri otoriter terörist figürleri...)

Süperegonun temel hilesi, özneye yüksek beklentilerine göre yaşamadığı için sitem ederken aynı zamanda da çabalarını baltalamaktır (ya da alaycı bir dille öznenin kapasitesine inanmadığını ifade ederken ve daha sonra öznenin başarısızlığıyla alay ederken), Kafka bu paradoksun babanın oğlundan kendi başına

başarılı ve özerk bir kişi olması talebiyle açık bağının farkına varmıştır:

> Fakat istediğin hiç de bu değildi; Durum, bütün olan bitenden sonra, senin tüm çabaların sonucunda oldukça farklı bir hal almıştı ve insanın hiçbir şekilde senin yaptığın gibi kendisini bundan ayrı tutma fırsatı yoktu. Bu tür bir fırsat her şeyden önce şiddetle ve devrimlerle yaratılmalıydı, bu evle ilişkiyi kesmek anlamına gelirdi (İnsanın bunu yapma azmine ve kararlığına sahip olduğunu ve Anne'nin kendi payına, başka araçlarla bunu yapmaya karşı çabalamadığını varsayarak). Ne var ki senin istediğin hiç de bu değildi. Sen bunu nankörlük, ölçüsüzlük, itaatsizlik, ihanet, delilik olarak adlandırmıştın. Böylelikle, bir yandan, hikâye ve aşağılama aracılığıyla beni buna zorlarken, diğer yandan bunu yapmayı olanca şiddetle yasaklamıştın.

Burada ifade edilen Babanın-Adı'nın tersine müstehcen süperegodur: Tam da bu kullanım usulünde verilen "özerk ol" emri, kendi hedefini sabote eder: Tam da bu "özgür ol!" emri, özneyi bağımlılığın kısır döngüsüne ilelebet bağlar.

Bu süperego terimleriyle, 1930'larda Moskova'daki göstermelik duruşmada Brecht tarafından suçlamalarla bağlantılı yapıldığı iddia edilen yorum bile yeniden anlatılabilir: "Şâyet masumlarsa, vurulmayı haydi haydi hak ediyorlar." Bu demeç tümüyle muğlaktır – radikal Stalinizmin standart savı (Bireysel masumiyetinizdeki tam da bu ısrarınız, Dâva için kendinizi fedâ etmeyi reddedişiniz, kendi bireyselliğinizi partinin daha büyük çıkarlarının üstünde tuttuğunuza dayanan suçunuzun kanıtıdır) olarak yorumlanabilir ya da bunun zıddı şekilde, radikal bir şekilde anti-Stalinist bir tarzda yorumlanabilir: Şâyet Stalin'in ve yanındakilerin idamını tertipleyip uygulayacak konumda idiyseler ve "masumlarsa" (yani, fırsatı değerlendirmedilerse), kesinlikle bizi Stalin'den kurtarmaktaki başarısızlıkları nedeniyle bile ölmeyi hak ediyorlar. Suçlananların gerçek suçu, demek ki, Stalinizmin tam da bu ideolojik çerçevesini reddetmek ve Stalin'e karşı kıyasıya bir tutum almak yerine, narsist bir şekilde kendi kurbanlaştırılmalarına âşık olmaları veya kendi masumiyetlerini protesto etmeleri ya da var olmayan suçlarını itiraf ederek parti için yapmış oldukları nihai fedâkârlık karşısında büyülenmiş olmalarıdır. Dolayısıyla, bu iki anlamın üst üste

bindirilmesini gerçek anlamda kavramanın diyalektik yolu, Brecht'e karşı sağduyulu ahlâkçı tepkinin takip ettiği ilk yorumla başlamak olacaktır: "Ama bu kadar acımasız bir şeyi nasıl iddia edebilirsin? Liderin suçlayıcı kaprisi için kendini körü körüne fedâ etmeyi talep eden böylesi bir mantık, yalnızca dehşet verici sabıkalı bir totaliter evrende işlemez mi? Bu kuralları kabul etmek şöyle dursun, böylesi bir evrene karşı eldeki tüm imkânlarla savaşmak, totaliter liderin fiziken tasfiye edilmesi (öldürülmesi) de dahil olmak üzere, her etik öznenin görevidir." "Dolayısıyla, görüyorsun ya, şâyet suçlananlar masumsa, vurulmayı haydi haydi hak ediyorlar – gerçekten de bizi Stalin ve yandaşlarından kurtaracak bir tertip düzenleyebilecek bir konumday*dılarsa* ve insanlığı korkunç suçlardan kurtarmak için bu eşsiz fırsatı kaçır*dılarsa*!" Burada sözü edilen yine en katıksızından sapmış bir süperego mantığı söz konusu: Masumiyetiniz arttıkça, suçunuz da artar, çünkü bizzat masumiyetinizin (kimin nazarındaki masumiyet? Ne bakımdan? Müstehcen sabıkalı iktidar bakımından) kendisi suçunuzun (bu iktidara yardakçılığın) kanıtıdır.

Freud'un özneyi etik davranmaya iten fail için üç ayrı terim kullanmasına karşın –Freud, ideal ego (*Idealich*), ego ideal (*Ich-Ideal*) ve superego [*Überich*] terimlerinden söz eder– kural olarak bu üçünü "Ego ve Süperego" (Ego İdeal) teriminde bir araya getirmektedir (Freud sıklıkla *Ichideal oder Idealich* –ego ideal veya ideal ego– ifadesini ve kitabının üçüncü bölümü için *Ego ve İd* başlığını kullanır.) Gelgelelim, Lacan bu üç terim arasında titiz bir ayrım yapar: "İdeal ego" öznenin kendisinin idealleştirilmiş imgesini (olmak istediğim tarzı, başkalarının bende görmek istediğim tarzı) temsil eder; Ego ideal, kendi ego imgemle gözüne girmeye çalıştığım faildir, beni gözleyip elimden gelenin en iyisini yapmaya iten büyük Ötekidir, peşinden gitmeye ve gerçekleştirmeye çalıştığım idealdir; süperego ise kindar, sadist ve cezalandırıcı veçhesinde işte bu aynı faildir. Bu üç terimin altında yatan yapılandırıcı ilke açıkça görülüyor ki Lacan'ın Hayali-Sembolik-Gerçek üçlüsüdür: İdeal ego hayalidir, ki Lacan bunu "küçük öteki" olarak adlandırır ve egomun idealleştirilmiş ikiz imgesidir; Ego ideal semboliktir, sembolik özdeşleşmemin hedefi, büyük Öteki'de bulunan ve kendimi gözlemlediğim (ve yargıladığım) noktadır; Süperego gerçek, acımasız ve beni ye-

rine getirilmesi imkânsız talepler yağmuruna tutan ve benim bu talepleri yerine getirmek yönünde başarısızlıkla sonuçlanmış çabalarımla alay eden o doyumsuz faildir; "Günahkâr" arzularımı bastırmaya ve mecburiyetlerime göre yaşamaya çalıştıkça nazarında haydi haydi suçlu olduğum yine bu faildir.

Bu titiz ayrımların sonucu, Lacan için, süperegonun "en zorlayıcı talepleri söz konusu olduğu sürece, ahlâkî vicdanla hiçbir ilgisinin olmamasıdır."[18] Bilakis, süperego anti-etik bir faildir, etik ihanetimizin damgalanmasıdır. Peki o halde, süperego dışındaki diğer ikisinden hangisi gerçek etik fail*dir*? "Kötü" süperego karşısında, hastanın "kötü" süperegodan kurtulup "iyi" ego idealinin peşinden gitmesini sağlamaya çalışarak, "iyi" ego idealini dikmemiz mi – bazı Amerikalı psikanalistlerin ileri sürdüğü gibi – gerekiyor? Lacan bu çıkış yoluna karşı çıkmaktadır – Ona göre, tek gerçek fail, Freud'un üç öğeli listesinde eksik olan ve Lacan'ın kimi zaman "arzu kanunu" adını verdiği ve arzumuzla uyumlu hareket etmemizi söyleyen dördüncü faildir. Burada elzem olan, "arzu kanunu" ile ego ideal arasındaki boşluktur. Lacan'a göre, bizi etik açıdan büyümeye ve olgunluğa sevk eden bu görünüşte iyiliksever bir faillik olan ego ideal, mevcut toplumsal-sembolik düzenin "makûl" taleplerine ayak uydurarak "arzu kanunu"na ihanet etmemiz için bizi zorlamaktadır. Aşırı suçluluk duygusuyla süperego, zorunlu olarak ego idealin zıddıdır yalnızca: "Arzu kanunu" namına katlanılmaz baskısını üzerimizde uygular. Kısaca söylemek gerekirse, Lacan'a göre, süperegonun baskısı altında deneyimlediğimiz suçluluk hayali değildir, bilakis fiilidir – "insanın suçlu olabileceği tek şey, insanın arzusu söz konusu olduğunda pes etmiş olmasıdır" ve süperego baskısı bizim aslında kendi arzularımıza ihanet etmekten suçlu olduğumuzu göstermektedir.

Kafka'ya dönelim: Kafka, evlenme çabaları karşısında babasının gösterdiği tepki hakkında burada söz edilen anlayışın aynısını açık ve kesin bir biçimde ifade etmektedir:

> Evlenme teşebbüslerinin her ikisinin de arkasındaki temel düşünce oldukça sağlamdır: Ev kurmak ve bağımsız olmak. Hoşunuza giden bir fikir (yalnızca gerçekte daima, birinin diğerinin elini tuttuğu ve

[18] Jacques Lacan, *The Ethics of Psyhoanalysis*, Londra: Routledge 1992, s. 310.

hatta kavradığı çocuk oyunu gibi sonlanan) haykırmaktadır: "Ah, git, defol, neden defolup gitmiyorsun?"

Babasının bu yolla engellediği şey Kafka'nın evliliğidir: Onun durumunda, babası evliliğin kefili gibi, sembolik otorite vekili gibi (uyumlu bir cinsel ilişki yalnızca Babanın-Adı'nın kisvesi altında gerçekleşeceği yönündeki Lacan'ın tezine bakınız) hareket etmeyip, Freud'un E. T. A. Hoffman'ın *Sandman* adlı öyküsü analizinde *Liebesstörer* adını verdiği aşk ilişkisini bozan/engelleyen engel gibi, evliliğin süperego engeli gibi hareket etmektedir. Burada en katıksızından süperego paradoksuyla karşı karşıyayız: Aşk ilişkisini engelleyen baba, tam da bizim "bunu yapmamızı", sınırlamalar olmaksızın rastgele cinsel ilişkilerle meşgul olmamızı emreden müstehcen babadır; Dahası, devrik bir şekilde söylersek, aşk ilişkisinin önünü açan baba, yasaklamanın, sembolik kanunun faili olan babadır. Başka bir deyişle, Kafka'nın düzgün bir baba arzusu otoriteye tâbi olmak yönündeki o mazoşist arzu değildir; bilakis, Kafka'nın bu arzusu, özgürlük ve özerklik arzusudur. Dolayısıyla paradoks şudur: Öyleyse babasından *özgür olmak*, onları aynı düzeye yerleştiren şeyi yapmak yani *babasının adını üstlenmek* anlamına gelmektedir : "Evlilik kesinlikle kendini özgürleştirmenin ve bağımsızlığın en keskin biçimine has bir yemindir. Bana göre erişilebilecek ve aynı şekilde senin eriştiğin en üst mertebeye yani aileye sahip olacağım." Kafka'nın yüz yüze kaldığı seçim, babasından iki farklı kaçış yolu, bağımsızlığın iki farklı tarzı arasındadır: Evlenmek veya yazmak, *le père ou pire* [*babası veya beteri*], babası veya yazmanın "neredeyse hiçliği":

> Yazmamda ve yazmamla ilgili her şeyde, bağımsızlık için, kaçış için pek az bir başarıyla sonuçlanan kimi teşebbüslerde bulundum; Bu çabalarımın daha öteye varması güç; pek çok şey bunu doğruluyor. Yine de onları gözetmek, böylesi bir tehlike olasılığı olmamasına rağmen savuşturabileceğim herhangi bir tehlikenin onlara yaklaşmasına izin vermemek benim görevim, daha çok, hayatımın özü. Evlilik böyle bir tehlike olasılığını barındırıyor.

Ve devam ediyor:

> Nihai sonuç kesindir: Feragât etmeliyim. Dimyat'a pirince giderken eldeki bulgurdan olma deyimi buraya uymaktan hayli uzak. Elimde

> hiçbir şey yok, her şey Dimyat'ta ve hal böyleyken –mücadele koşulları ve hayatın mecburiyetleri gereği– hiç'i seçmeliyim.[19]

Kafka'nın dışkıya benzeyen özdeşleştirmesini de içerecek şekilde kendini aşağılaması, görüldüğü gibi son derece aldatıcıdır: Kafka'nın kendisinin "senin yetiştirmenin ve benim itaatimin sonucu" olduğu yönündeki iddiasında insanın kendi kötü yazgısındaki kendi libidinal dahlini inkâr hilesini ayırt etmek kolaydır. Söz konusu strateji burada açıktır: *Babamın saf kalmasını sağlamak için pisliğimi seve seve üstlenirim*. Bu, "pislik" ile kendini özdeşleştirmenin gerçekleştiği tam o vakit hesaba katıldığında özellikle daha açık hale gelmektedir: Mektubunda, babasının ona seksle nasıl başa çıkması gerektiği hakkındaki "gerçekçi"/müstehcen tavsiyesini (Seksi tedbirli bir şekilde yap, tadını çıkar, işi çok fazla ciddiye alma, sana kendini sunan ilk kıza âşık olma, hepsinin o aynı fahişe olduğunu aklından çıkarma, onları yalnızca kullanıp geç...) sunduğu (ender) anları aktardığı tam o (ve en travmatik) nokta. Örneğin, Kafka aşağıdaki olayın ardından yaşanan "kısa bir tartışma"yı anımsatır:

> son evlilik planlarımı açıklamamın ardından bana şöyle bir şey söylemiştin: Kız muhtemelen şu Praglı Yahudi kızların üzerilerine giymeyi pek sevdikleri türden bir bluz giymişti ve elbette sen de derhal onunla evlenmeye karar verdin. Mümkün olduğunca çabuk, bir haftada, yarın, bugün... Seni anlayamıyorum: Neticede yetişkin bir adamsın, şehirde yaşıyorsun ve karşına çıkan ilk kadınla evlenmekten başka yapılacak bir şey yok aklında. Yapabileceğin başka bir şey yok mu? Şâyet korkuyorsan, senin yanında olurum." Sen bundan daha ayrıntılı ve daha düz bir şekilde söylemiştin bunları ama ben artık ayrıntıları anımsayamıyorum, belki de olan biten gözümde biraz bulanıklaşıyor, seninle tam bir mutabakat içinde olsa da masadan bir şey alıp odadan çıkan anneme neredeyse daha çok

[19] Peki "babanın utancı" olarak tanımlanan ve Beckett'in daha sonraki "*unnameable*" [Adlandırılamayan] adlı eserinin satırlarındaki parçalı nesne olan, "odradek" gibi figürlere ne demeli? Babasına mektubundaki bir parantezde, Kafka kendisini *The Trial* [Dâva] adlı eserindeki Josef K. İle özdeşleştiriyor. "Kaygılandığın yerde kendime olan güvenimi kaybettim ve onun yerinde hudutsuz bir suçluluk duygusu geliştirdim. (Bu hudutsuzluğun anımsanmasında, bir keresinde birisi hakkında isabetli bir şekilde şunu yazmıştım: Utancın ondan daha fazla yaşamasından korkuyor.") Gelgelelim, "Odradek"te, utanç babaya aittir ve babanın utancı nesnelleştiği ölçüde daha uzun yaşayacak olan Odradek'in kendisidir.

dikkat kesilmiştim. Beni bu sözlerinle hiç bu denli fazla aşağılamamıştın ve beni hâkir gördüğünü bundan daha fazla açık etmemiştin.

Bu öğüdün "gerçek anlamı" Kafka için açıktı: "Yapmamı öğütlediğin şey senin kanaatine ve esasen daha çok da benim o zamanki kanaatime göre mümkün olan en pis şeydi." Kafka'ya göre, "pisliğin" oğula doğru yer değiştirmesi, babasının kendisini saf tutma stratejisinin bir parçasıydı – Kafka'nın kendisini "pislik" ile özdeşleştirmesinin gerçekleşmesi de işte bu noktadadır:

> Böylelikle sen daha da saflaşıyor ve daha da yüceliyordun. Kendi evliliğinden önce benzer bir öğütte bulunmuş olabileceğin düşüncesi bana tamamen akıl almaz geliyordu. Dolayısıyla, sen de dünyevî pisliğin lekesi bile yoktu. Beni bu pisliğin içine atan senden başkası değildi – Açıklıkla söylenmiş birkaç sözcükle yazgılanmışım gibi sanki. Dahası, şâyet dünya yalnızca senden ve benden oluşmuşsa (benimsemeye fazlasıyla yatkın olduğum bir mefhum), dünyanın bu saflığı seninle birlikte son bulmuş ve senin öğüdünden dolayı pislik benimle başlamıştı.

Kafka burada yine hile yapıyor: O saf babayı umutsuzca muhafaza etmeye çalışan babası değildi, *bizzat kendisi*ydi – babasının benzer bir öğüdü izlediğine dair herhangi bir mefhum, bizzat Kafka için (ve dolayısıyla "pisliğe" bulaşması) "tamamen akıl almaz"dı, ki bunun anlamı: Bu mefhumun bütünüyle felâketli olması ve Kafka'nın evreninden dışlanmış olmasıydı.

Bunu garip fakat çok önemli bir sonuç izlemektedir: Babası'nın ağzından konuşulması [*prosopopoeia*]. Babasının Kafka'nın hayal ettiği biçimdeki yanıtında, Kafka'ya her ne yaparsa yapsın, bunun boşa çıkacağını ve Kafka tarafından bir engele dönüştürüleceğini yüklemektedir. Babası burada (babaya has) yasaklamanın ve bu yasağın ihlalinin standart mantığını anımsatmaktadır:

> Evliliğine karşı isteksizliğim evliliğini engellemeyecekti; bilâkis, o kızla evlenmen için ek bir teşvik olacaktı, senin söylediğin biçimiyle "kaçma teşebbüsü"nü tamamına erdirecekti.

Burada çok titiz olunmalı, kanunun ve kanunun ihlalinin (kendisinin ihlali için yapılan gizli bir çağrıyla ayakta tutulan kanun)

ikisinin de (neredeyse) simetrik zıddı olan süperegoyla birbirine girmesini karıştırmaktan kaçınılmalıdır. Bir yandan, açık yasaklamada akseden şey, saklı (açıkça söylenmemiş) "Tadını çıkar! Kanunu çiğne!" emridir. (Çok daha ilginç ve rahatsız edici) Öte yandan, açık ve müsamahakâr "Özgür ol! Tadını çıkar!" çağrısında akseden şey, saklı (açıkça söylenmemiş) başarısız olma emridir.

Ve karşılıklı ithamların kısır döngüsünü kırarak müzakere ve sembolik antlaşmaya asgari bir alan açan bu paragraf, tereddütle "iyimser"dir.

> Neticede benim buna yanıtım, hepsinden başka, tüm bu cevaplar –kısmen sana karşı da dönebilecek olan– senden değil, benden gelmektedir. Başkalarına duyduğun güvensizliğin, senin bana yerleştirdiğin, kendime olan güvensizliğim kadar büyük olmanın kıyısından geçmez. Haddi zatında, ilişkimizin nitelendirilmesine yeni katkılarda bulunan bu itirazın belirli bir gerekçesi olduğunu inkâr etmiyorum. Doğal olarak gerçekte şeyler, mektubumdaki kanıtların yaptığı gibi birbirine uymaz; hayat bir Çin bulmacasından daha fazladır. Fakat bu itirazla yapılan düzeltmeyle –ayrıntılarına inemeyeceğim ve inmeyeceğim bir düzeltme– birlikte, bana kalırsa, her ikimizi de bir parça rahatlatabilecek ve yaşamımızı ve ölümümüzü, daha kolay kılabilecek olan hakikate son derece yaklaşan bir şeylere eriştik.

Burada karşımızda olan şey aslında, Babanın (analistin) sonucu ortaya çıkaran müdahalesiyle vurgulanmış bir tür (oto-)analizdir: Nihayet sanki Kafka'nın anlatısının uzun, başıboş akışı, yine Kafka'nın (analiz edilen) nihayetinde net, ancak tuhaf olan "tüm bu yanıtlar –kısmen sana karşı da dönebilecek olan– senden değil, benden gelmektedir" iddiasıyla işaret edilen öznel konumundaki kaymayı kabul etmesine bir tepki olarak analistin müdahalesini getirmiş gibidir. Bunun koşutu, taşralı adamın "bu kapı yalnızca senin için burada" dediği, Kanun'un Kapısı hakkındaki kıssadaki sonuçla anlaşılır olmaktadır: Kafka, babasının buradaki taşkınlıklarının ve benzerlerinin tüm görünümlerinin "yalnızca onun için burada" olduğunu öğrenmektedir. Böylelikle, babaya mektup *gerçekten de* gideceği yere ulaşmıştır – çünkü hakiki alıcısı yazarın kendisidir.

Böylelikle, Kafka'nın öznel özdeşleştirmesi –asgari düzeyde

fakat her şeyi değiştiren bir şekilde– (babasının) pisliği olmanın "neredeyse hiçbir şey"i olmaktan "tamamen hiç"e kaymıştır: Eğer hepsi "benden geliyorsa", hiçbir şeyliğim artık (ötekinin) pisliği olamaz. Şâyet hepsi "benden geliyor" ise, boşluğumun bundan böyle (başkasının) pisliği olamaz. Dolayısıyla mektubu sonuçlandıran hamle de, ölümden yücelmeye doğru bir hamledir: Kafka'nın, kişinin yeri olarak hiç'i seçmesi, kendi varoluşunu "yalnızca yerin yer aldığı" asgari bir düzeye indirgemesi, Mallarmé'yi başka sözcüklerle aktarmak gerekirse, yaratıcı yüceltme (edebiyat) için mekân yaratmaktadır. Bir kez daha Brecht'in *Üç Kuruşluk Opera* [The Threepenny Opera] adlı oyunundaki parolayı başka sözcüklerle aktarmak gerekirse, küçük cinsel ihlallerle iştigâl etmenin pisliği, yazmanın, "litturaterre"* (Lacan'ın söz oyunu) olarak, dünyanın [*terre*] yüzeyini kirleten çerçöp [*litter*] olarak edebiyatın pis saflığıyla kıyaslanınca nedir ki?

* Lacan'ın başvurduğu bir söz oyunu. Sözcük, bir yüzey ya da cisim üzerinde yapılan çiziklere gönderme yapmaktadır. Sondaki "-terre", sözcüğe yüzey, yer anlamını katarak çizik atılan yüzeyi imlemektedir. –*ç.n.*

3 Radikal Entelektüeller

ya da 1933'te Heidegger neden (yanlış yönde de olsa) doğru adım attı

Ağacı ormanda saklamak

G. K. Chesterton'un "*Kırık Kılıcın Alâmeti*" ["The Sign of the Broken Sword"] *Peder Brown'un Masumiyeti*[1] [The Innocence of Father Brown] adlı eserinden alınma bir hikâyede, Peder Brown dostu Flambeau'ya işin esrarını açıklarken, "herkesin bildikleri" ile başlıyor:

> Arthur St. Clare başarılı ve büyük bir İngiliz generaldi. [Herkes] hem Hindistan'daki hem de Afrika'daki fevkalâde ama bir o kadar da özenli seferlerin ardından, Brezilyalı büyük vatansever Olivier ultimatom verdiğinde, Brezilya'ya karşı yürütülen sefere Arthur St. Clare'in komuta ettiğini biliyor. Bu olay üzerine St. Clare'in hayli küçük bir kuvvetle çok büyük bir kuvvete, sahip olan Olivier'e saldırdığını ve kahramanca direnişinin ardından esir düştüğünü herkes biliyor. Dahası, esir düşmesinin ardından ve uygar dünyanın nefretine karşın, St. Clare'in oraya en yakın ağaca asıldığını herkes biliyor. Brezilyalıların oradan çekilmesinin ardından St. Clare o ağaçta sallanır vaziyette bulunur, kırık kılıcı da boynuna sürtünüp durmaktadır.

Gelgelelim Peder Brown, herkesin bildiği bu hikâyede, ters giden bir şeyler olduğunun farkına vardı: Her daim ihtiyatlı bir komutan olan St. Clare, bir felâketle sonuçlanan aptalca bir saldırıya yol açan atılganlıkla değil, daha ziyade bir görev anlayı-

[1] Çevrimiçi olarak şu adresten edinilebilir: <books.eserver.org/fiction/innocence/brokensword.html>

şıyla nitelenirdi; Don kişotluk derecesinde bağışlayıcı olan ve her daim tutsaklarını serbest bırakan Olivier ise St. Clare'i acımasızca öldürmüştü. Bu esrarı izah edebilmek için, Peder Brown bir eğretilemeye başvurur:

> "Bilge bir adam bir yaprağı nereye saklar? Ormana. Peki ama şâyet orman yoksa, bilge adam ne yapar? Yaprağı içerisinde saklamak için bir orman büyütür" dedi peder, anlaşılması güç bir sesle. "Korku verici bir günah. [...] ve şâyet bir adam ölü bir bedeni saklamak zorundaysa, onu içerisinde saklamak için bir araziyi ölü bedenlerle doldurur."

Olayın çözümü İngiliz kahramanın bozulmuşluğa yenik düşme hipotezine dayanmaktadır:

> Sir Arthur Aziz Clare İncil'ini okuyan bir adamdı. Ondaki sorun buydu işte. Aynı zamanda başka herkesin İncil'ini de okumadıkça insanın kendi İncil'ini okumasının yararsız olduğunu insanlar ne zaman anlayacaklar? Matbaacı İncil'i baskı hataları için okur. Mormon İncil'ini okuyup orada çok eşliliği bulur; Hıristiyan bir biliminsanı kendisininkini okur ve kollara ve bacaklara sahip olmadığımızı görür. Aziz Clare eski bir Anglo-Hint protestan askerdir. [...] Hiç kuşkusuz, Eski Ahit'te dilediği her şeyi bulmuştu – şehvet, zorbalık, ihanet. Ah, onun dediğiniz gibi dürüst olduğunu söyleyebilirim. Peki ama namussuzluğa tapınan bir adamın dürüstlüğünün ne anlamı var?

Brezilya cangılındaki ölümcül muharebenin hemen öncesinde, general beklenmedik bir sorunla karşı karşıya kaldı: Ona eşlik eden genç bir subay olan Binbaşı Murray korkunç gerçeği bir şekilde keşfetti; cangılda yavaşça yürüdükleri sırada, general kılıcıyla Murray'i öldürdü. Peki ama ileride izah etmesi gerekebilecek bu ölü beden için şimdi ne yapabilirdi? "Bu cesedi daha az esrarlı kılabilirdi. Bu cesedin üstünü örtmek için bir ceset yığını yaratabilirdi. Bundan sonraki yirmi dakika içinde sekiz yüz İngiliz askeri kendi ölümlerine ilerliyordu." Gelgelelim, bu aşamada işler generalin düşündüğü gibi gitmedi: Hayatta kalan İngiliz askerler bir şekilde generalin yaptığı şeyi keşfetti – Generali öldüren bu askerlerdi, Olivier değildi. (Hayatta kalanların teslim olduğu) Olivier cömert bir şekilde onları serbest bıraktı ve birliklerini geri çekti; ardından, hayatta kalan askerler Aziz

Clare'i yargılayıp astılar ve sonrasında İngiliz ordusunun zaferini kurtarmak ve Generalin yaptıklarını örtbas etmek amacıyla da Olivier'in generali öldürdüğü hikâyesini yarattılar.

Hikâye, John Ford'un kahramanlık efsanesini hakikate yeğleyen western filmlerindeki gibi son buldu (*Fort Apache* filminde Henry Fonda'nın canlandırdığı amansız general hakkında John Wayne'in gazeteciye verdiği son demeci anımsayınız): "Onu hiçbir zaman tanımamış olan milyonlar, –geriye kalan birkaç kişinin bir pislik gibi davranıldığını bildiği bu adamı– bir baba gibi sevecekler. Bu adam bir aziz olacak; ve sonunda kafamda hazırladığım hakikat nedeniyle ona dair hakikat asla açıkça söylenmeyecek."

O zaman, bu hikâyeden çıkarılacak Hegelci ders nedir? Bu basit alaycı-suçlayıcı okumanın reddedilmesi gerektiği midir? Generalin yozlaşmışlığını onun kişiliğindeki hakikate indirgeyen bakışın âdi ve değersiz olduğu mudur? Hegel uzun zaman önce bu tuzağı, bakışı tüm büyük kahramanca başarıları bu başarıların faillerinin mahrem temel saiklerine indirgeyen Güzel Ruh'un tuzağı olarak betimlemişti:

> Hiçbir kahraman kendi uşağı nezdinde bir kahraman değildir. Tabiî, bunun nedeni kahramanın kahraman olmaması değil uşağın uşak olmasıdır – Uşakla beraber olduğunda kahraman bir kahraman olarak değil ama bir insan olarak yemek yemek, içmek ve giyinmek zorunda olan bir insandır; kısacası, kahraman uşağına belirli kişisel istekleri ve kendi mahremliğinde bir birey olarak görünür. Aynı şekilde bu muhakeme sürecinde, muhakemenin, bireyselliğin kişisel veçhesini, edimin evrensel veçhesinin karşısına koyamayan ve faile karşı "ahlâkî" uşağın rolünü oynayamayacağı hiçbir edim yoktur.[2]

O halde Peder Brown, generalin karşısında bu türden bir "ahlâkî uşak" değilse bile, en azından nahoş hakikati bilen ve bu meselenin üstünün kamu yararı için örtülmesi gerektiğini düşünen bir kinik midir? Chesterton'un teolojik ustalığı, generalin tedrici çöküşünün sorumluluğunun tespit edilmesi sürecinde fark edilebilir: Generalin temel materyalist güdülerin baskınlığı nedeniyle ahlâken yozlaşması, Hıristiyan itikatine ihanet sayılmamalıdır.

---

[2] G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, Oxford: Oxford University Press 1977, s. 404.

Chesterton, generalin ahlâkî çöküşündeki nedenlerin Hıristiyanlığa içkin olduğunu gösterecek kadar bilgedir: General "kendi İncil'ini okuyan bir adamdı. Ondaki sorun buydu işte." Sorumlu tutulan şey, [İncil'in] tikel –bu vak'ada, Protestan– okumalarından biriydi. Heidegger'in yirminci yüzyıldaki etik-politik felâketlerin suçunu, araçsal Akıl vs. ile, "Platon'dan Nato"ya (ya da daha ziyade gulag'a) kadar uzanan doğrusal bir hat üstündeki bütün bir "Batı metafiziği" geleneği üstüne yıkan girişimi (tabiî aynı zamanda Adorno ve Horkheimer ve dahası Agamben) için de aynı şey söylenemez mi? Sloterdijk, "Batı uygarlığı"nın solcu bir açıdan küresel sorunsallaştırılması hakkında şu satırları yazmıştır:

> Kültürel eleştirinin hudutsuz biçimleriyle – Auschwitz'i daha gerilere, Luther'e ve Platon'a kadar götürme ya da Batı uygarlığını topyekûn olarak suçlu kabul etmeyi anabiliriz – Sınıf-soykırımsal bir sisteme ne kadar yakın olduğumuzu ele veren izler bulandırılmaya çalışılıyor.[3]

Buraya eklenmesi gereken tek şey, aynısının Heidegger ve önceki diğer faşistler için de geçerli olduğudur: Onlar da kendi Nazi cesetlerini, Batı metafiziği denen cesetlerden oluşan dağda sakladılar... Siyasete karışan filozofların daima felâkete yol açacağını düşünen liberal popüler bilgeliği de aynı şekilde, aşırı acele bir genellemeyle reddetmek gerekmez mi? Bu liberal görüşe göre, Platon'dan başlayarak, bu filozoflar zorbaları desteklemede ya zavallı bir şekilde başarısız olacaklar ya da başarılı olacaklardır. Bunun nedeni, bu liberal düşünceye göre, filozofların kendi kavramlarını gerçekliğe, gerçekliği bozarak, dayatmaya çalışmış olmalarıdır – Platon'dan Heidegger'e kadar bu filozofların, "halkı" sofistlerin kurbanı olarak olumsal bir çoğunluğun vicdanına bırakmalarına ve kararlı şekildeki anti-demokratikleşmelerine şaşmamalı. Bu sağduyulu bilgeliği izleyerek Marx'ın fikirlerinin Stalinizm tarafından sadakâtle uygulanmadığını iddia edenler Marx'ı savunmakta olan Marksistleri duyduklarında, şu yanıtı verirler: "Allaha şükür! Bu fikirler tamamıyla gerçekleşmiş olsaydı daha bile beter olurdu!" Heidegger, en azından kendi felâket deneyiminden sonuçlar çıkarmaya, ontolojik düşünenle-

[3] Peter Sloterdijk, *Zorn und Zeit*, Frankfurt: Suhrkamp 2006, s. 260.

rin ontik hatalar yapmak zorunda kaldıklarını, ve aralarındaki boşluğun azaltılamaz olması nedeniyle de uygun bir "felsefe siyaseti" olmadığını kabule razıydı. Böylelikle görülüyor ki G. K. Chesterton, "özel polis müfrezeleri, aynı zamanda filozof olan polislerden müfrezeler" kurmak yönündeki ironik önerisinde tamamen haklıdır:

> Bu komplonun başlangıcını, yalnızca cezaî anlamda değil ama aynı zamanda tartışmaya yol açan anlamda gözetmek de bu müfrezelerin işidir. [...] Felsefî polisin işi sıradan bir dedektife nazaran daha cüretkâr ve daha inceliklidir. Sıradan dedektif hırsızları tutuklamak için meyhanelere giderken; biz karamsarları bulmak için sanatsal çay partilerine gideriz. Sıradan dedektif suçun işlendiğini bir hesap defterinden veya bir günlükten keşfeder. Biz ise bir şiir kitabından işlenecek suçu ortaya çıkarırız. İnsanı sonunda entelektüel fanatizme ve entelektüel suça sevk eden o tüyler ürpertici düşüncelerin kökeninin izini sürmek zorundayız.[4]

Popper, Adorno ve Levinas gibi birbirinden farklı düşünürler de, siyasî suça "totalitarizm" diyen ve felsefî suçun "bütünlük" [*totality*] kavramında yoğunlaştırılmış oan bu fikrin kısmen değiştirilmiş bir versiyonunu paylaşmazlar mı? Felsefî bir kavram olan bütünlük kavramından siyasî totalitarizme doğru giden düz bir yol bulunur ve "felsefî polis"in görevi Platon'un diyaloglarının yer aldığı bir kitapta veya Rousseau tarafından toplumsal sözleşme üzerine yazılmış bir denemede, siyasî bir suçun işleneceğini saptamaktır. Sıradan bir siyasî polis, devrimcileri tutuklamak için gizli örgütlere gider; felsefî polis ise bütünlük yanlılarını saptamak için felsefî sempozyumlara gider. Sıradan terörle mücadele polisi, bina ve köprüleri havaya uçurmaya hazırlananları yakalamaya çalışır; felsefî polis ise toplumlarımızın dinsel ve ahlâkî temellerini yapısökümüne uğratmak üzere olanları tutuklamaya çalışır...[5]

---

[4] G. K. Chesterton, *The Man Who Was Thursday*, Harmondsworth: Penguin 1986, s. 44-45.

[5] Aynı anlayış, olumlu ve takdire şayan bir gerçek olarak, halihazırda Heinrich Heine tarafından *History of Religion and Philosophy in Germany* [*Almanya'da Dinin ve Felsefenin Tarihi*] adlı 1834 tarihli eserinde ifade edilmiştir: "Eylemin gururlu insanları, şunun farkına varın, sıklıkla en gösterişsiz kuytularda titizlikle sizin her hareketinizi planlayan entelektüellerin şuursuz yardakçılarından başka bir şey değilsiniz." (Alıntılanan yer: Dan Hind, *The*

Bu konum, "bilgelik"in konumudur: Bilge bir adam gerçekliği "zorlamamak" gerektiğini, birazcık yozlaşmanın büyük yozlaşma karşısında en iyi savunma olduğunu bilir. Hıristiyanlık bu anlamda bilgelik karşıtlığının mükemmel bir biçimidir: En nihayetinde bilgeliğe ("her şey toza geri döner, Hayat Çarkı sonsuza dek sürer") bel bağlayan paganizme kıyasla, hakikat üzerine bahse tutuşan çılgın bir bahisçidir. Bilgeliğin bu duruşunun vahim sınırlaması, aşırılıklardan kaçınma dengesi mefhumuna özgü biçimciliğe dayanmaktadır. "Ne topyekûn devlet kontrolüne ve ne de düzenlenmemiş liberalizme/bireyciliğe ihtiyacımız var, ihtiyaç duyduğumuz şey, bu iki aşırı uç arasındaki uygun ölçüdür" türünden formülleri duyduğumuzda, birdenbire pat diye ortaya çıkan sorun, *bu ölçünün ölçülmesidir* – denge noktası her daim sessizce varsayılmaktadır. Birisi: "Ne Yahudilere çok fazla saygıya ne de Nazilerin yaptığı soykırıma ihtiyacımız var, ihtiyacımız olan şey, bu ikisi arasındaki uygun ölçüdür, haddinden fazla nüfuz etmelerini engellemek amacıyla üniversitelerde Yahudilerin kamu görevinden men edilmesini sağlayacak belirli bir kotaya ihtiyacımız var" diyecek olduğunda, buna gerçekten de katıksız biçimsel düzeyde bir yanıt verilemez. İşte burada bilgeliğin biçimciliğiyle karşı karşıyayız: Hakiki görev bizzat ölçüyü dönüştürmektir, yoksa yalnızca ölçünün aşırı uçları arasında salınmak değildir.

Farklı bir şekilde takdire şâyan olan *Kutsal Terör* [Holy Terror] adlı eserinde Terry Eagleton, Mukaddesliğin [*Sacred*], Kutsal Terör'ün aşırılığının *pharmakos** diyalektiğini, Gerçek'in saygı duyulması ve tatmin edilmesi gereken ama aynı zamanda da belirli bir mesafede tutulması gereken aşırılığı olarak konuşlandırdığında benzer bir tuzağa düşmüş görünmektedir. Gerçek eşzamanlı bir şekilde üretici ve yıkıcıdır; tam yetki verilirse yıkıcıdır, ama inkâr edilirse, ki onu taklit eden bir hiddeti açığa çıkarmış olduğu için yine yıkıcıdır – yine karşıtların örtüşmesi vak'asıyla karşı karşıyayız. Eagleton burada özgürlüğü haddi zatında, engellenmediği takdirde yıkıcı hale gelen bir *pharmakos* olarak algılıyor. Fakat bu, bilgeliğin muhafazakâr biçimine pek

---

Threat to Reason, Londra: Verso 2007, s. 50-51.)

* Antik Yunan'da kimi felâketlerden sonra, kurban edilen veya sürgün edilen bir insan veya bir canlıdır. –*ç.n.*

yakın bir algı değil mi? Postmodernizmin muhtemelen en keskin ve en açık eleştirmeni olan Eagleton'un, ona uygun bir mesafenin korunması gereken Gerçek Şeye dair en büyük postmodern motiflerden birini onaylayarak, kendi gizli postmodern önyargısını sergilemesi önemli bir ironi değil midir? Eagleton'ın, Burke gibi muhafazakârlara ve Burke'nin Fransız Devrimi eleştirisine sempatisini ilân etmesine şaşmamalı: Fransız Devrimi'nin adaletsiz olduğu vs. konusunda değil; Devrimin, yasal düzenin kurucusu olan o aşırı şiddetini, her ne pahasına olursa olsun gizlenmesi gereken şeyleri gün yüzüne çıkararak ve onları yeniden sahneye çıkararak ifşa etmesi konusunda – Geleneksel mitlerin işlevi budur. Bu mitlerin reddedilmesi, geleneksel saf Akla güvenle, dolayısıyla zorunlu olarak çılgınlıkla ve Akılsızlığın yıkıcı cümbüşüyle son bulmaktadır.[6]

Bezdirici ve aptalca bir ifade olan "entelektüellerin toplumsal rolü" ile atıfta bulunulan bu karmaşık konuya gelince, Lacan nerede durmaktadır? Lacan'ın teorisi, hiç kuşkusuz, sayısız siyasî-ideolojik fenomene, onları ayakta tutan gizli libidinal tasarrufu ön plana çıkartarak, yeni bir ışık tutmak için kullanılabilir; ne var ki, burada daha temelden ve naif bir soru soruyoruz: Lacan'ın teorisi kati bir siyasî duruşa işaret ediyor mu? Yannis Stavrakakis gibi kimi Lacancılar (ve bunu yapanlar sadece Lacancılardan ibaret değil) Lacancı teorinin demokratik siyaseti doğruca yere serdiğini göstermeye çabalamaktadır. Söz konusu terimler meşhurdur: "Büyük Öteki yoktur" sözü, nihai garantisi olmayan toplumsal-sembolik düzendeki tutarsızlığa vurgu yapar, ve işte demokrasi, iktidar mabedindeki bu tutarlılık eksikliğinin tamamlanma yoludur. Anlaşıldığı kadarıyla toplumun ahenkli organik bir Bütün olduğu yönündeki fanteziye dayanan tüm organik sezilerdeki demokrasi, "fanteziyi kateden", gerçekleşmesi imkânsız olan gayri antagonist toplum idealinden feragât eden bir siyasî duruş sunuyor gibi görünmektedir.

Burada anahtar önemdeki işlev, Lacan'dan etkilenmiş ve kendi demokrasi tanımında da Lacancı terimleri kullanan siyaset teorisyeni Claude Lefort'tur: Demokrasi, hiçbir ampirik failin iktidarın boş mekânına "doğal olarak" uymadığını öne sürerek, sembolik olan (iktidarın boş mekânı) ile gerçek olan (bu mekâ-

[6] Terry Eagleton, *Holy Terror*, Oxford: Oxford University Press 2005, s. 50-51.

nı işgâl eden fail) arasındaki boşluğu kabul etmektedir. Diğer sistemler eksiktir, işlevini yerine getirmek için arada sırada yaşanan çalkantılarda ödün vermek ve anlaşmalarla iştigâl etmek zorundadırlar; demokrasi, eksikliğin kendisini bir ilke düzeyine yükseltmekte ve olağan çalkalanmaları, seçimler kisvesi altında kurumsallaştırmaktadır. Kısacası, Ö (üstü çizilmiş Öteki)* demokrasinin gösterenidir. Demokrasi, burada belirli bir siyasî hayalin gerçekleştirilmesi süresince somut öngörülemez durumlara, insanların ayıpları ve kusurları dolayısıyla açık bırakılan bir mekânda zaman tanıyarak uzlaşmalara hazır olunmasını içeren o her derde deva "gerçekçilik"in ötesine geçmektedir – böylece demokrasi kusurun kendisini bir kavrama dönüştürmektedir. Gelgelelim, tüm tikel köklerinden ve belirlenimlerinden keskin bir soyutlamayla doğan demokratik öznenin, haddi zatında haz almaya yabancı ve haz almayla bağdaşmayan Lacancı üstü çizili özne Ø olduğu akıldan çıkarılmamalıdır:

> Boş mekân olarak demokrasi bizim için şu anlama gelir: Demokrasinin öznesi üstü çizili öznedir. Bizim küçük cebirimiz bunun küçük (*a*)'yı hariç tuttuğunu dolaysızca kavramamızı sağlar. Başka bir ifadeyle: Hepsi, hazların tikelliğine bağlıdır. Demokrasinin üstü çizili boş öznesi, bizim bu rahat küçük harfle, küçük (*a*) ile işaret ettiğimiz tüm o şeylerde devam eden, kendisini oluşturan, kendisini ürpermiş şeylerle bağlantılandırmayı zahmetli bulmaktadır. Bize şu söylendi: Mekân boş ise, kanunlara herkes saygılıysa, kendi geleneklerini ve değerlerini bu mekâna taşıyabilir. [...] Gelgelelim, bildiğimiz şey, aslında, demokrasi boş kaldıkça, haz çölü o kadar çoğalmaktadır, bununla bağlantılı bir şekilde, haz almak kendisini belirli öğelerde daha fazla yoğunlaştırıyor. [...] Gösteren, diğerlerinin söylediği gibi, "bağını yitirdikçe", gösteren arındıkça, demokrasi kendisini kanunun, eşitlikçi demokrasinin, küreselleşen piyasanın saf biçimi içine daha fazla yüklemektedir, [...] Tutku kendisini çoğalttıkça, nefret daha fazla pekişmekte, köktencilik katlanmakta, yıkım kendisini genişletmekte, emsalsiz katliamlar gerçekleşmekte ve duyulmadık felâketler vuku bulmaktadır.[7]

Bunun anlamı, birbirine sıkı sıkıya bağlı olan demokratik boş

---

* Özgün metinde "S (barred A)" ifadesinde yer alan "S" özneyi (Ö), "A" ise ötekiyi imlemektedir. –*ç.n.*

[7] Jacques-Alain Miller, *Le Neveau de Lacan*, Paris: Verdier 2003, s. 146-147.

mekânın ve totaliter doluluk söyleminin bir madalyonun iki yüzü olduğudur: Bunları birbirine düşürmek ve bu nahoş tamamlayıcıdan kaçınacak "radikal" bir demokrasiyi savunmak anlamsızdır. Dolayısıyla günümüzde yalnızca Sağ'ın tutkuları olduğunu, harekete geçirici yeni hayalleri yalnızca Sağ'ın sunabildiğini ve Sol'un yalnızca idareyle iştigâl ettiği gerçeğinden şikâyet etmekte olan solcuların görmediği şey, aslında Solun yalnızca taktiksel zayıflık olarak algıladıklarının yapısal zorunluluğu olduğudur. Günümüzde geniş bir şekilde tartışılan Avrupa projesinin tutkuları alevlendirmekte başarısız kalmasına şaşmamalı: Bu proje en nihayetinde bir idare projesidir, ideolojik adanmışlık projesi değildir. Söz konusu olan tek tutku, Avrupa'ya karşı sağcı tepkinin tutkusudur – birleşik bir Avrupa kavramını siyasî tutkuyla aşılamak yönündeki tüm solcu girişimler (2003 yazında Habermas-Derrida inisiyatifi gibi) mesafe katetmekte başarısız kalmıştır. Bu başarısızlığın nedeni, *jouissance*'a "köktenci" bağlanışın *bizzat demokrasinin öbür yüzü, fantazmatik tamamlayıcısı* olmasıdır.

Demokrasideki *Unbehagen*'in [huzursuzluk] bu sonuçları çıkarıldığında, yapılması gereken nedir? Kimi Lacancılar (ama yalnızca Lacancılar değil) Lacan'a demokrasinin içsel eleştirmeni, kendi müspet siyasî porjesini sunmadan nahoş sorular soran bir provokatör konumu yükleme gayretindeler. Gerçekte burada siyaset, benliğin tanımı gereği, bir yanlış tanımayı, kendini-körleştirme biçimini içermesi nedeniyle hayali ve sembolik özdeşleştirmeler alanı olarak değersizleştirilmektedir. Lacan buradan hareketle, Socrates'ten Kierkegaard'a uzanan bir gelenek içerisinde, bir provokatördür ve demokrasinin kendi yanılsamalarını ve saklı metafizik varsayımlarını ayırt etmektedir. Her ne kadar bir Lacancı olmasa da, bu ikinci konumun seçkin bir avukatı olan Wendy Brown, mağduriyeti, kişinin kimliğini yaraya [*injury*] dayandıran siyaseten doğrucu siyasetin son derece önemli ve açıkça Nietzscheci eleştirisini etkin bir şekilde kullanmaktadır.

Nietzsche'nin Evcilleştirilmesi

Brown, özel gruplara (cinsiyet-toplumsal cinsiyet-ırk üçlüsü) adanmış olan yanlışlara dayanan postmodern kimlik siyaset-

lerini, liberal-demokratik, eşitlikçi insan hakları çerçevesiyle muğlak ilişkinin ifadelerinden biri olarak yorumlamaktadır: Kimileri, bu çerçeve tarafından kendilerini ihanete uğratılmış (kadınlara, siyahlara, geylere... gelince, evrenselci liberal retorik sözünde durmamakta ve süregelen dışlamayı ve sömürüyü maskelemektedir) hissetmektedir, oysa yine de geriye kalanlar tam bu fikirlere son derece bağlı kalmaktadır. Brown rafine çözümlemelerinin birinde, ahlâkî öfke [*moral outrage*] içeren anlamın bir sürü tutarsız ve karşıt tavırlar (sadizm ve mazoşizm, bağlanma ve reddetme, ötekini suçlamak ve kişinin kendi suçluluğunu hissetmesi) arasında kırılgan bir uzlaşma noktası bulabilmek için ortaya çıktığını göstermektedir. Wendy Brown, ahlâk dersi veren siyaseti "sadece yaralı bir iradeyle hareket etmek olarak ya da hakikat ile güçsüzlüğün inatçılığa tutunarak belirli biçimde eşitlenmesinin işareti olarak değil, fakat henüz alternatiflerini oluşturmamış olduğumuz kusurlu bir tarihsel anlatının bir semptomu olarak" yorumlamaktadır.[8] Sadece belirli bir denklemle güçsüzlükle ya da yaralı bir iradeden hareketle durmadan inatçılığa tutunmakla kalmazsak; "İyi ereğinin [*telos*] kendisinin yitip gitmesine rağmen iyi özlemin devam ediyor olması, ahlâkın kendi yerinin siyasette ahlâkçılığa dönüşmüş olduğunun tezahürüdür."[9] İlerlemeye dair her şeyi kuşatan büyük solcu anlatıların çözülmesinin ve siyasî etkinliğin de kimlik meseleleri çokluğu içinde erimesinin ardından, günümüz tikel mücadelelerindeki aşırılık, yalnızca iktidarsız ahlâkçı öfke içerisinden bir çıkış yolu bulabilmektedir.

Bunlara ek olarak Brown burada, Chantal Mouffe'nin "demokratik paradoks"* ile yaptığından çok daha radikal ve çok önemli bir adım daha atarak, demokrasinin paradokslarını sonuna kadar götürmektedir. Zaten Spinoza ve Tocqueville ile birlikte, demokrasinin kendinde ve henüz ham –boş, sağlam bir ilkeden yoksun– olduğu ve kendi biçimini tamamlayabilmek için anti-demokratik bir içeriğe ihtiyaç duyduğu netlik kazanmıştır;

---

[8] Wendy Brown, *Politics out of History*, Princeton, NJ: Princeton University Press 2001, s. 22-23.

[9] A.g.e., s. 28.

* Türkçesi için *bkz.*: *Demokratik Paradoks*, Çev.: A. Cevdet Aşkın, Epos Yayınları, 3. Baskı, Ankara.

bu itibarla gerçekte esas olan "biçimsel"dir. Bu anti-demokratik içerik, felsefe, ideoloji ve teori tarafından sağlanmaktadır – Platon'dan Heidegger'e büyük filozofların çoğunun, doğrudan anti-demokratik değillerse bile demokrasiye kuşkuyla yaklaşmış olmalarına şaşmamalı:

> Tüm siyaset biçimleri arasında en az teorik olan demokratik siyaset, özgür ve eşitlikçi bir düzen üretme hırsını doyurmak için ya paradoksal biçimde teoriye veya kendisine hem teorinin tözünde hem de biçimindeki bir antiteze ihtiyaç duyuyorsa?[10]

Brown, "demokrasinin kendi sağlığı için demokratik olmayan bir öğeye ihtiyaç duyduğu" olgusundan yayılan paradoksların tümünü etkili bir şekilde kullanmaktadır: Bir demokrasi, *yaşayan bir demokrasi olmayı sürdürebilmek için* bizatihi kendisinin anti-demokratik kalıcılığı olan bir sorgulanma akınına ihtiyaç duyar – demokrasinin hastalıklarının tedavisi homeopatik biçimdedir:

> Şâyet, Spinoza ve Tocqueville'in derin düşüncelerinde ileri sürüldüğü gibi, demokrasiler demokrasiye karşıt ilkelere yükleme yapmaya yöneliyorsa, bu ilkelerin ve bu ilkelerle canlandırılan siyasî formasyonların eleştirel bir şekilde incelenmesi, demokrasinin yeniden tesisi ve hastalıklarından kurtulması projesi için son derece önemlidir.[11]

Brown siyaset ve teori arasındaki gerilimi, bize yalnızca eylemde rehberlik edebilecek olan biçimsel ilkedeki yazınsal anlam sapmasını "dikerek" sabitleyen siyasî zorunluluk ile teorinin yeni bir müspet programda asla toparlanamayan kalıcı "yapısökümü" arasındaki cereyan olarak tanımlamaktadır:

> İnsan pratikleri arasında, siyaset bilhassa teorik değildir, çünkü onu oluşturan iktidar girişimleri, Stuart Hall'un sözcükleriyle "anlam kaymasını sağlama"ya, anlamı açmaya dair teorik projeye aykırıdır. Söylemsel iktidar kendi imal edilişindeki terimleri gizlemeyerek aslında, böylece işlenebilirliğini ve olumsallığını da gizlemiş olmaktadır; Söylem anlamı doğallaştırarak sabitlemektedir, aksi takdirde

[10] A.g.e., s. 122.
[11] A.g.e., s. 128.

> bir söylemde etkili olmaya son vermektedir. Anlamların bu şekilde sabitlenmesi veya doğallaştırılması, içerisinde siyasetin cereyan ettiği zorunlu tarzdır. Yapısökümcü yerinden etme siyaseti bile bu türden bir normativiteyi, en azından geçici olarak içermektedir.[12]

Tüm normatif inşaların ve siyasî projelerin olumsal ve tutarsız doğasının nihai temelden yoksunluğunu gün yüzüne çıkaran teorik analizlerin "her biri, anlamı alternatif kodlar ve kurumlar sunmadan bozduğu ölçüde siyaset karşıtı gayretlerdir. Bununla birlikte teorik analizler, mevcut demokratik rejimlerin tazelenerek ayakta kalmasında vazgeçilmez olabilir."[13] Brown işte bu yolla "yapıbozumcu (anti-demokratik) aklın bir tür Kantçı eleştirisi"ni, bu aklın meşru ve gayrimeşru kullanımlarını ayırt eden bir eleştiriyi, öneriyor gibidir: Olumsuz yönde düzenleyici, düzeltici, provokasyon vb. şekilde kullanmak meşrudur; ama gerçeklikte doğrudan bir siyasî program veya proje olarak uygulanacak kurucu bir ilke gibi kullanılması gayrımeşrudur. Brown devlet ile halk arasındaki sözünü ettiğimiz aynı muğlak bağlantıyı göz önüne almaktadır: Demokrasinin tıpkı kendisini tazelemek için demokrasi karşıtlığına ihtiyaç duyduğu gibi, devlet de kendisini tazelemek için halkın direnişine ihtiyaç duymaktadır:

> Ancak devletledir ki halk, bir halk olarak teşkil olur; ancak devlete direnişledir ki halk, bir halk olarak kalır. Böylelikle, tıpkı demokrasinin, demokratik olmayı sürdürmek için demokrasi karşıtı eleştiriye ihtiyaç duyduğu gibi, demokratik devlet de sadakâttense, şâyet demokrasinin ölümüne yol açmayacaksa demokratik direnişe ihtiyaç duyabilir. Benzer şekilde demokrasi, teorinin yaşanmaya elverişli olmayan eleştirilere ve erişilemez ideallere dair hükümlerine ihtiyaç duyabilir.[14]

Gelgelelim, burada, demokrasi/demokrasi karşıtı ve devlet/halk çiftleri arasındaki bu paralellikte, Brown'un akıl yürütmesi, tersine çevirmelerin garip semptomal dinamiğinde takılıp kalmıştır: Demokrasi hayatta kalmak, kendisine dair hatalı kesinliği yerleştirmek için anti-demokratik eleştiriye ihtiyaç duyarken; demokratik devlet, halkın demokratik direnişine (anti-demokra-

---

[12] A.g.e., s. 122-123.
[13] A.g.e., s. 128.
[14] A.g.e., s. 137.

tik karşıtı direnişe *değil*) ihtiyaç duymaktadır. Burada Brown, demokratik devlete karşı iki direnişi (veya daha ziyade bütün bir direniş dizisini) birbirine karıştırmıyor mu: Demokrasi karşıtı "elitist" teorisyenlerin direnişi (Plato-Nietzsche-Heidegger) ile devletin yetersiz demokratik karakterine karşı halkçı demokratik direnişi? Dahası, bu iki tür direnişin her birine kendi karanlığında hayal meyal beliren ikizi eşlik etmiyor mu: İktidarda olanları haklılaştıran gaddar kinik elitizm; güruhun şiddetli taşkını? Peki ya bu ikisi el ele verirse, peki ya *bizzat halkın demokrasi karşıtı direnişi* ("otoriter popülizm") ile karşı karşıyaysak?

Dahası, Brown, Nietzsche gibi demokrasi karşıtı teorisyenleri, yeterince umursamadan, demokrasinin "yaşanmaya elverişli" olmayan eleştirileri olarak göz ardı ediyorsa? Bu yaşanmaya elverişli olmayanların, "yaşama" gayretindeki Nazizm gibi rejimlerin ortaya çıkışını nasıl yanıtlıyoruz? Nazilerin onun düşüncesini saptırdığını iddia ederek Nietzsche'yi sorumluluktan azad etmek fazlasıyla bayağı bir hamle değil mi? Elbette, Nazizm onun düşüncelerini saptırdı, ne var ki aynısını Stalinizm, Marx için yaptı, zira her teori kendisinin pratik-siyasî uygulamasında değişir ("ihanet"e uğrar). Burada ortaya konulması gereken Hegelci yanıt şudur: Bu tür vakalarda, "hakikat", öylece, teorinin tarafında değildir – İster misiniz teoriyi hayata geçirme çabası söz konusu teorinin, bizzat teorisyenin bakışından gizlenmiş nesnel içeriğini görünür kılıyor olsun?

Brown'un betimlemesinin zayıflığı belki de demokrasiyi canlı tutan gayri demokratik içeriği, "çılgın" teorisyenin, demokrasinin temellerini "yaşanmaya elverişli olmayan" öncüller üzerinden giriştiği sorgulamalara yerleştirmesidir – Peki ama demokrasiyi ayakta tutan tam da *gerçek* olan gayri demokratik öğelere ne demeli? Foucault'nun modern iktidar analizinde başta gelen öncülü –Demokratik iktidar, denetleme ve düzenleme mekanizmalarının karmaşık bir ağ örgüsüyle ayakta tutulmak zorundadır– burada yer almıyor mu? Örnek teşkil eden "asil bir muhafazakâr" olan T. S. Eliot, *Kültür Tanımına Yönelik Notlar* [Notes Towards a Definition of Culture] adlı çalışmasında, güçlü bir aristokratik sınıfın hayata geçirilebilir demokrasi için zorunlu içerik olduğunu ikna edici bir şekilde ileri sürmektedir: Yüksek kültürel değerler yalnızca, karmaşık ve kesintisiz ailevi ve grup

geçmişiyle iletildikleri takdirde serpilip gelişebilir. Dolayısıyla Brown "demokrasinin, demokratik kalabilmek için demokrasi karşıtı eleştiriye ihtiyaç duyduğu"nu iddia ederken, liberal bir muhafazakâr da kendilerinin "deMOREcracy"* karşısında yaptıkları uyarılarda bu iddiaya temelden katılacaklardır: Devlet ile demokrasi arasındaki karşıtlıkta bir gerilim olmalıdır, devlet demokraside öylece çözünmemelidir, devlet, çözünmesinin önüne geçmek için hukukun sağlam kuralını, halk *üzerindeki* aşırı koşulsuz gücünü korumalıdır. Devlet, demokratik de olsa, bu koşulsuz güç kullanımı hortlağıyla ayakta tutulmuyorsa, işlevini yerine getirebilecek otoriteden yoksundur: İktidar, tanım gereği, aşırıdır, aksi takdirde iktidar değildir.

Buradaki sorun şudur: Kim kimi tamamlamaktadır? Demokrasi, temel olarak gayri-demokratik devlet iktidarı için bir tamamlayıcı mıdır, yoksa demokratik olmayan teori, demokrasiyi mi tamamlamaktadır? Özne, yüklemle tam olarak nerede yer değiştirmektedir? Dahası, "anlam kaymasını durdurma"ya gelince, kural olarak onu hem fazla "sofistike" (...Platon'a göre) hem de anlam kaymasına fazla bulaşmış kabul eden gayri-demokratik teori, anlam sabitliği nedeniyle demokrasiye sitem etmek bir yana, toplumsal hayata çılgınca dayatmaya çalıştığı o istikrarlı düzen isteği nedeniyle mi demokrasi korkusunu açıkça ifade etmiyor? Dahası, "anlamın bu kesintisiz kayması", Marx'ın kapitalist ekonominin bütün sabit kimlikler üzerindeki çözücü gücüne dair o eski tanımının çıtasını günümüz dinamikleri çerçevesinde yükselten bir özellik değil midir?

Brown'un anımsattığı "homeopatik" mantık, görüldüğü gibi muğlaktır. Bir yandan, kemikleşmiş demokrasiye karşı ilâç, teorik olarak demokrasinin kesinliğini parçalayıp onu tazeleyen anti-demokratik eleştiridir. Aynı zamanda da karşıt bir homeopati de bulunur: Eskilerin dediği gibi, bariz demokratik hastalıklara karşı tek gerçek ilâç daha fazla demokrasidir. Demokrasinin bu savunusu, Churchill'in tüm sistemlerin en kötüsü olsa da, demokrasinin tek niteliğinin ondan daha iyisinin bulunmadığını ifade ettiği o ünlü iğnelemesinin bir değişkesidir: Demokratik

---

* Demokrasi üzerinden yapılan bir söz oyunu: (deMORE) De-daha fazlanın-yönetimi. –*ç.n.*

proje tutarsızdır, kendi kavramında da "bitmemiş bir proje"dir, ne var ki tam da bu "paradoks", onun güçlü yanıdır, totaliter ayartmaya karşı bir güvencedir. Demokrasi kendi eksikliğini tam da kendi kavramında içermektedir, demokratik yetersizliklere karşı tek tedavinin daha fazla demokrasi olması da işte bu yüzdendir.

Demokraside saklanmış tüm tehlikeler, görüldüğü gibi, demokratik projenin kurucu tutarsızlıklarında temellenmiş olarak, bu tutarsızlıkları ele alma yöntemleri olarak anlaşılmalıdır. Ne var ki, demokrasinin eksikliklerinden, gayri-demokratik içeriklerinden kurtulmaya çalışmanın bedeli, bizzat demokrasiyi farkında olmadan kaybetmemizdir – İnsanların, tüm tikel çıkarlarını ve önemsiz çatışmalarını atlayan Genel İrade'nin doğrudan ifadesini içeren popülist çağrının demokratik hayatı nasıl boğduğunu anımsamak yeterli olacaktır. Böylece insan, "demokratik paradoks"un doğrudan kendi tutarsızlık noktasındaki aşırı ağırlaşması olarak Brown versiyonu sınıflandırmasına Hegelci bir tarzda çekilmektedir. Peki bunlardan sonra, "tez" (Demokrasi teorisyeni olarak Lacan) ile "antitez" (Demokrasinin içerden bir eleştirmeni olarak Lacan) arasındaki bu karşıtlığın çözümü (buradan çıkarak karar) ne olacaktır? Bizim iddiamız şudur: Söz konusu çözüm, "demokrasi" kavramını sorunsallaştırmanın, başka bir yere hareket etmenin riskli fakat gerekli adımıdır – "demokrasinin ötesinde" müspet *yaşanabilir* bir projeyi ayrıntılandırma cesaretine sahip olmaktır.

"Nietzsche"yi, kendi mübalağasıyla demokrasi projesinin tutarsızlıklarını ve zayıflığını görünür kılan, provokatif bir demokrasi düzeltmenliğine indirgemesi, Brown'a has Nietzscheciliğe pek aykırı değil midir? Brown, Nietzsche'nin örtük (ve aynı zamanda açık) anti-demokratik projesinin "yaşamaya elverişli olmadığını" açıklarken, başta Nazizmi içermek üzere, doğrudan Nietzsche'ye atıfta bulunan fazlasıyla gerçek siyasî projeler içinde Nietzsche'nin kendisini çevreleyen edimsel siyasî olaylara sürekli olarak değindiği –söz gelimi fazlasıyla yıkıcı bulduğu Paris Komünü'ne bir "köle isyanı" olarak, sürekli atıfta bulunmuştu– gerçeğinin üstünden gayet üstünkörü geçmiyor mu?[15] Böylece Brown, Nietzsche'nin *evcilleştirilmesi*ni, teorisi-

[15] Nietzsche, kural olarak tuhaf bir şekilde, başka durumlarda Lacan'ı bağlama/

ni bir "içsel ihlal" uygulamasına dönüştürerek tamamlamaktadır: Gerçekte "ciddî olmayı kastetmeyen" ama bizleri "provokatif" karakteriyle demokratik-dogmatik uykularımızdan uyandırarak bizatihi demokrasinin yeniden hayata geçirilmesine katkıda bulunmayı amaçlayan provokasyonlara dönüşür... Kurulu düzen kendisinin "yıkıcı" teorisyenlerini böyle sever işte: Bizleri ısırarak demokratik girişimimizin tutarsızlıklarını ve eksikliklerini fark etmemizi sağlayan zararsız atsinekleri olarak – Allah korusun, projeyi ciddiye alıp onu *yaşamaya* çalışabilirler...

Michel Foucault ve İran olayı

"Entelektüeller" (kötü şöhretli Paul Johnson'un sözcüğü kullandığı anlamıyla) hakkındaki anti-totaliter klişelerden biri şudur: Şiddetli gösteri ve taşkınların "sahici" dokunuşuyla cezbedilmiş "entelektüeller", kendilerinin çelimsiz varoluşlarını tamamlayan acımasız güç kullanımına âşıktırlar – Platon ve Rousseau'dan Heidegger'e uzanan uzun hatta, Stalinizmin kandırdığı o standart listeyi (Brecth, Sartre,...) anmadan olmaz. Bu suçlama karşısındaki Lacancı ucuz savunma, en azından Lacancı psikanaliz hakkında söylenebilecek şeyin bu türden "totaliter ayartılar"a karşı bağışık kıldığı olduğunu göstermektir: Hiçbir Lacancı totaliter bir devrim serabı tarafından ayartılmış olmayı içeren bir siyasal hataya dahil olmamıştır.

Lakin, bu türden bir kolay çıkış yolundansa, kahramanca bir tutum sergileyerek bu "beyaz entelektüelin külfetini" kabul etmeliyiz. Biz meseleye en sorunsal yerinden yaklaşalım. Heidegger'in bir durum olarak Nazilere katılımı tartışmasının (Bu bağlılık herhangi bir teorik öneme sahip olmayan geçici bir hatadan mı ibaret yoksa bizzat Heidegger'in düşüncesinde mi temellenmiş? Bu durum Heidegger'in düşüncesinin sonradan değişmesine katkıda bulundu mu?) sınırları, tuhaf bir şekilde, Michel Foucault'nun İran devrimine kısa süreli bağlılığını anım-

---

tarihe oturtmakta son derece hevesli olan bazı yazarlar ve kendi metafizik ve baskıcı önyargılarını göstermekte son derece hevesli olan diğerleri tarafından bağlamdan/tarihten kopartılmıştır. (Tipik bir şekilde aynı yazarlar Wagner'in –Nietzsche'nin büyük karşıtı– antisemitizmi hakkında onu tarihsel bağlamına oturtarak hayli ayrıntılara girdikleri halde...) Deleuze'ün Nietzsche'yi paradigmatik şekilde yorumlayışında, bu boyut tümüyle kaybolmaktadır.

satmaktadır.[16] Aşağıdaki satırlar Heidegger'le göze çarpan bir paralelliği nasıl anımsatmasın?

> Pek çok Foucault uzmanı [İran hakkındaki, –*ç.n.*] bu yazıları sapkınlık veya siyasal bir hatanın ürünü olarak görmektedir. Bizse Foucault'nun İran hakkındaki yazılarının aslında onun iktidar söylemi ve modernitenin tehlikelerine dair genel teorik yazılarıyla yakından ilgili olduğunu öne sürüyoruz. Foucault'nun İran'daki deneyiminin onun bu deneyime müteakip külliyatı üzerinde kalıcı bir etki bıraktığını ve Foucault'nun 1980'lerdeki yazılarındaki ani dönüşün, İran perdesinin önemi ve Foucault'nun Doğu'ya dair daha genel dertleri dikkate alınmaksızın anlaşılamayacağını da iddia ediyoruz.[17]

Hatalı bağlılığın bu iki vak'adaki düşünürleri benzer yanlışların tekrarlanmasının önüne geçecek bir "dönüş"ü (Heidegger'in *Gelassenheit*'a geçişi, Foucault'nunsa benliğin estetiğine geçişi) yasalaştırmak için önceki teorik konumuna ilişkin sınırlılığın farkına varması ve kendi düşüncesini radikalleştirmeye zorlayanı bu standart anlatıyı tersine çevirmelidir: Heidegger'in Nazilere katılımı gibi, Foucault'nun İran olayına katılımı da kendinde (kendi biçiminde) uygun jestlerdir, onun yaptığı en iyi şeydir, bununla ilgili tek sorun, (içeriğiyle ilgilidir) bunun yanlış yönde bir taahhüt olmasıdır.

Foucault'yu yaptığı gaf nedeniyle kınamaktansa, birkaç yıl sonra Kant'a dönüşü, bu başarısız bağlanmaya yanıt olarak yorumlanmalıdır. Kant'ın Fransız Devrimi ile ilgili etkin bir şekilde kullandığı (Birinci bölümde alıntıladığımız *Yetilerin Çatışması* [Conflict of Faculties] adlı çalışmasında) coşku [*enthusiasm*] kavramı Foucault'nun ilgisini çekmişti: Daha önce de belirttiğimiz üzere, Kant için devrimin hakiki önemi gerçekte Paris'te olan bitene bağlı değildi –oradaki pek çok şey dehşet vericiydi, cani tutku taşkınlıklarının sonucuydu– Avrupa'nın dört bir yanındaki gözlemcilerin Paris'teki olaylara sempatiyle yaklaşan gözlemlerinin yarattığı coşkulu tepkideydi. Bu münasebetle,

---

[16] Bu paralelliğin hiç kuşkusuz kendi sınırları bulunmaktadır. Foucault'nun İran olayına katılımı, biricik, nevi şahsına münhasır bir jest olarak, hâkim liberal-demokratik uzlaşının dışına çıkan bir adım olarak algılanması bunların başında gelmektedir. Oysa, Heidegger'in Nazilere katılımı, Alman radikal-muhafazakâr entelektüeller arasındaki baskın bir eğilimi takip etmekteydi.

[17] Janet Afary ve Kevin B. Anderson, *Foucault and the Iranian Revolution*, Chicago: The University of Chicago Press 2005, s. 3-4.

Foucault 1978-1979'daki İran Devrimi hakkında coşkusunun ürünü olan bir tür meta-teori sunmadı mı? Önemli olan karşılıklı meydan okumalar, yeni baskı önlemleri, toplumsal karışıklığı takip eden sefil gerçeklik vb değil, fakat İran'daki olayların eşzamanlı olarak dışarıdaki (Batılı) gözlemcide tinselleşmiş kolektif yeni siyaset biçimi imkânı beklentisini teyit eden çoşkuyu üretmiş olmasıydı.

O halde İran, Foucault için "edilginleşimli* sahicilik"in nesnesi miydi? Sahici olanın gerçekleştiği –bugünkü Küba, Nikaragua, Bolivya...– Batılı entelektüelin bitmek tükenmek bilmeyen bir şekilde ihtiyaç duyduğu mitsel Öteki Mekânı mıydı? Dahası yeri gelmişken, insan günahlarından sadece 1930'lardaki ve 1940'lardeki Stalinist Rusya'nın birçok Batılı entelektüelde ve sanatçıda yarattığı coşkuyla değil de, Maocu Kültür Devrimi'nin amansız Stalinizm eleştirmenleri olarak diğerlerinde uyandırdığı coşkuyla da arınabilir: Buradaki mesele Çin'de gaddarca uygulanan şiddet ve terör değildi, mesele bu gösterinin Batılı gözlemcilerde alevlendirdiği coşkuydu ... (ve –neden olmasın?– aynısı Hitler yönetiminin işsizliğin vb. hızla azaldığı ilk dört yılda Nazi Almanyası'nın kimi Batılı gözlemciler nezdindeki câzibesi için de söylenebilir.)

Ancak bu okumanın sorunu İran olaylarını yorumlayan Foucault'nun bu bakış açısını tersine çevirip, olaya katılanların coşkusunu, daha geniş nedensel bağlamı, sınıflar ve sınıfsal çıkarların karşılıklı etkileşimini, vb. ayırt eden dışsal gözlemcinin soğukkanlı bakışının karşısına koymasıdır. Dışsal gözlemcide doğan coşkudan, olaylara katılanların coşkusuna kayma son derece önemlidir – Coşkunun bu iki mekânını, doğrudan katılımcıların coşkusu ile dışsal ve katılmamış (tarafsız) gözlemcilerin coşkusu arasındaki bağlantıyı nasıl *düşünmeliyiz*? Doğrudan katılımcıların yaşanmış deneyiminin dolaysızlığını "yapısökümüne uğratmak" tek çözümdür: Ya bu dolaysızlık halihazırda gözlemci için, hayali Öteki'nin bakışı için sahnelenmişse? Katılımcılar en içteki yaşanmış deneyimlerinde, zaten kendilerini gözlenmiş olarak hayal ediyorlarsa? Benzer bir şekilde, İran hakkındaki son met-

* *Interpassivity*, Edilginleşim. Robert Pfaller ile Slavoj Žižek'in "*interactivity*" (etkileşim) ile "*passivity*" (edilgenlik/edilginlik) sözcüklerini birleştirirek türettikleri bir sözcük. –*ç.n.*

ninde ("Is it Useless to Revolt?" ["*Başkaldırmak İşe Yaramaz mı?*"], Mayıs 1979) Foucault, toplumsal, kültürel, ekonomik, siyasî vb. dönüşümlere dair karmaşık bir sürecin tarihsel gerçekliğini, tarihsel nedensellik ağını bir şekilde askıya alan sihirli bir olay olan başkaldırının –ki bu başkaldırı bu ağa indirgenemez– karşısına koymaktadır:

> Başkaldıran insan nihayetinde anlaşılamazdır. Tarihin açılmasını kesintiye uğratan bir kökünden sökülme olmalıdır ve bir insanın itaat etmenin kesinliği karşısında ölüm riskini neden "gerçekten" yeğlediğine dair uzun sebepler zinciri bulunmalıdır.[18]

Şu önermelere dair Kantçı çağrışımların farkında olunmalıdır: Başkaldırı tarihsel nedensellik rabıtasını geçici olarak askıya alan bir özgürlük edimidir, diğer bir deyişle, başkaldırıda, numenal boyut ortaya çıkar. Buradaki paradoks, hiç kuşkusuz, bu numenal boyutun kendi karşıtıyla, fenomenin saf yüzeyiyle örtüşmesidir: Numen belirmekle kalmaz, numenal olan bir fenomende, bu fenomeni üreten gerçekliğin nedensel ağında indirgenemez olan şeydir aynı zamanda – kısaca söylemek gerekirse, *numen, fenomen olarak fenomendir*. Fenomenin indirgenemez karakteriyle Deleuze'ün oluş akıntısı olarak, "cismani" nedenlerine indirgenemez bir yüzey belirişi olarak olay kavramı arasında berrak bir bağlantı bulunur. Deleuze'ün, devrimci bir altüst oluşun sefil ve hatta korkutucu edimsel sonuçlarını kınayan muhafazakâr eleştirmenlere verdiği yanıt, onların, oluşun boyutu karşısında kör kaldıklarıdır:

> Bugünlerde devrimin dehşetini mahkûm etmek revaçta. Bu hiç de yeni bir şey değil; günümüzün Stalin üzerine düşüncelerine bir hayli benzeyen İngiliz romantizmi, Cromwell üzerine düşüncelerle nüfuz etmiştir. Devrimlerin kötü sonuçlandığını söylüyorlar. Ne var ki, burada iki farklı şeyi sürekli olarak birbiriyle karıştırıyorlar, tarihsel olarak devrimlerin sonuçlanma yolu ve insanların devrimcileşmesi. Bu ikisi, iki farklı insan kümesi ile ilgilidir. İnsanların tek umudu devrimci bir oluşta yatmaktadır: Utançlarından kurtulmanın veya katlanılmaz olana karşılık vermenin tek yolu.[19]

---

[18] Adı geçen eserden alıntılanmıştır, s. 263.

[19] Gilles Deleuze, *Negotiations*, New York: Columbia University Press 1995, s. 171.

Deleuze burada Foucault'nunkine son derece paralel bir yolla devrimci patlamalara göndermede bulunmaktadır:

> İran hareketi, devrimler "kanunu"nu, kitlelerin kör çoşkusuna için için yerleşmiş olan tiranlığın yeniden görünür kılınması nedeniyle deneyimlemedi. Ayaklanmanın en içeriden ve en yoğun yaşanmış kısmını oluşturan şey, toplulukların siyasî satranç tahtasına doğrudan dokunmasıydı, ne var ki bu tür bir temas özdeşlik değildir. Ölüme gidenlerin maneviyatının, köktenci ruhban sınıfının kana susamış hükümetiyle en ufak bir benzerliği yoktur. İran'ın ruhban sınıfı, ayaklanmanın taşıdığı anlamlar üzerinden kendi rejimlerinin geçerliliğini ortaya koymak istiyor. Bugün hükümetin mollaların elinde olmasından hareketle, ayaklanmanın itibarsızlaştırılması da ruhban sınıfının istediğinden farklı bir şey sayılmaz. Her iki durumda da, "korku", dünyanın örneğine uzun zamandır tanık olmadığı, İran'da daha yeni gerçekleşen çöküşün yarattığı korku söz konusudur.[20]

Buradaki Foucault aslında Deleuzecüdür: Onun ilgisini çeken şey, İran'da edimsel toplumsal gerçeklik düzeyinde yaşanan olaylar ve olayların nedensel etkileşimleri değildir. Onun ilgisini çeken şey, olaysal yüzeydir, Olay'ın biricikliğini izah etmekten ibaret olan "yaşam belirtisi"nin katıksız sanallığıdır. İran'daki toplumsal gerçekliğin iki çağı arasındaki aralıkta gerçekleşen şey, bir özellikler kümesiyle tözsel bir kendilik olarak Halkın galeyanı değildir, gerçekleşen şey, halkın oluşma olayıdır. Buradaki mesele görüldüğü gibi, edimsel toplumsal-siyasî failler arasındaki güç ve hâkimiyet ilişkilerinde, toplumsal denetimin yeniden dağılmasında, vb. kayma değildir; mesele, tam da bu alanın, sınırının aşılması olayıdır – ya da daha ziyade geçici olarak iptal edilmesi – tüm farklılıkların aşındırıldığı, konu dışı kılındığı katıksız bir anlam-olay olarak tümüyle farklı bir "kolektif irade" alanının belirmesidir. Bu türden bir olay, yalnızca geçmişte olanlara nazaran yeni olmakla kalmayıp, "kendinde" de yenidir ve böylelikle daima yeni kalır.[21]

---

[20] Alıntılandığı yer: Afary ve Anderson, *Foucault and the Iranian Revolution*, s. 265.

[21] Gelgelelim, kolektif bir iradenin coşkulu birliğinin bu büyülü anı, Lacan'ın hayali özdeşleşme adını verdiği şeyi örnekleyen bir vak'a değil midir? Bu vak'ayla sırası gelmişken, Lacan'ın öğretisindeki kaymanın gözlenebilecek en saf hali işte buradadır: 1950'lerin Lacan'ı, hiç kuşkusuz, bu coşkulu birliği, sembolik üstbelirlenimin hayali yanlış tanınması olarak reddederken, geç

Gelgelelim, işler, burada en heybetlisinden, karmaşık bir hal almaya başlar. Foucault, sözünü ettiğimiz bölünmenin bizzat sürece katılmış bireylerde içsel olduğunu kabullenmek zorunda kalır:

> Belirli bir siyasî gruptaki eylemciyi ele alalım. Eylemci, bu gösterilerden birine katıldığında, iki kişiliktir: Şu veya bu siyasî hesabını yapmıştır, ama aynı zamanda bu devrimci harekete sürüklenmiş bir bireydir, ya da daha ziyade Şah'a başkaldırmış bir İranlı'dır. Dahası, bu iki şey temas etmezler, eylemci Şah'a, partisinin şu veya bu hesabı yapması nedeniyle başkaldırmamıştır.[22]

Bu söz konusu bölünme toplumsal kitlenin bütününü yarmaktadır: Hiç kuşkusuz gerçeklik düzeyinde, çeşitli failler, sınıfların karmaşık etkileşimi, birbiriyle bağdaşmaz mücadelelerinin üstbelirlenimi bulunur; lakin tüm bunlar hakiki anlamdaki devrimci olay düzeyinde, bütün toplumsal gövdeyi Şah ve Şah'ın zümresinin karşısında birleştirmiş "tamamıyla kolektif irade"ye "yükseltilmiş/aşılmış"tır. Toplumsal kitlede herhangi bir bölünme, herhangi bir "sınıf mücadelesi" yoktur, herkes –yoksul köylülerden öğrencilere, ruhban sınıfından hüsrana uğramış kapitalistlere– aynı şeyi istiyordu:

> Kolektif irade, hukukçuların ve filozofların kurumları çözümlemeye veya meşrulaştırmaya, vs. çalıştıkları siyasî bir mittir. Kolektif irade teorik bir araçtır: "Kolektif irade"yi şimdiye dek hiç kimse görmemiştir ve ben şahsen, kolektif iradeyi Tanrı gibi, ruh gibi, insanın asla karşılaşmayacağı bir şey olarak değil de karşılaşılabilir bir şey düşünmüşümdür. Bana katılıp katılmadığınızı bilmiyorum ama Tahran'da ve İran'ın her tarafında halkın kolektif iradesiyle karşılaştık.[23]

Foucault burada başkaldırı ile devrimi karşı karşıya getirir: "Devrim" (modern Avrupalı anlamında) bir başkaldırının tratejik-siyasî hesaplama sürecine yeniden kazınmasına işaret etmektedir: Devrim, başkaldırının "reel siyasetle sömürgeleştirilmesini" sağlayan süreçtir:

---

döneminde, Lacan, bu birlikte Gerçek'in püskürmesinin farkına varmaktadır.

[22] Alıntılanan yer: Afary ve Anderson, *Foucault and the Iranian Revolution*, s. 256.

[23] A.g.e., s. 253.

> "Devrim" bu ayaklanmalara bir meşruluk kazandırmış, ayaklanmaların iyi ve kötü biçimlerini ayıklamış ve gelişme kanunlarını tanımlamıştı. [...] Devrimcilik mesleği bile tanımlanmıştı. Dolayısıyla, başkaldırı devrim söylemine yeniden dahil edildiğinde, ayaklanmanın hakikatinde içerisinde görüneceği ve kendi hakiki sonucuna ilerleyeceği söylendi.[24]

Foucault'nun kolektif bir iradenin belirişini, Kant'ın numenal şeylerinden ikisiyle (Tanrı, ruh) karşılaştırmasına şaşmamalı. Numenal olan belirdiğinde, nihai dehşet kılığında belirir – Foucault'nun farkında olduğu gibi:

> Bu aşamada, en önemli ve en menfur karışım – Küresel risklerin ve bölgesel çekişmelerin yanısıra, İslâm'ı yeniden yaşayan büyük bir uygarlık haline getirmeyi içeren olağanüstü umut ve nefret dolu yabancı düşmanlığının çeşitli biçimleri; ve emperyalizmler sorunu; ve kadınlara boyun eğdirilmesi, vb.[25]

> İran'daki harekete şiddetini veren şey, iki farklı şekilde ifade olunur: Bir yandan, çok kuvvetli bir şekilde siyaseten ifade olunan kolektif bir irade; öte yandan, sıradan hayatta radikal bir değişim arzusu olarak. Ne var ki bu ikili ifade ancak, bireyler üzerinde hayli güçlü çekiciliğe sahip şovenizm, milliyetçilik, dışlayıcılık yükünü taşıyan gelenek ve kurumlara dayandırılabilmektedir. Bu denli korkutucu silâhlarla donanmış bir güçle yüzleşmek için, insan kendini yalnız hissetmemeli ya da sıfırdan başlamamalıdır.[26]

Dolayısıyla resim bulanıklaşmaktadır. Foucault ilk olarak, İran'daki başkaldırıya (içerisinden, Avrupa modernitesinin alanından ve çıkmazlarından kurtararak, hepten farklı bir toplumun belireceği umuduyla ayakta tutulan) yalnızca başkaldırının coşku momentini takdir için sergilediği geniş kapsamlı desteği çeker: İran'daki olayları, olayların baskıcı bir teokrasiyle sonuçlanması nedeniyle kötülemek isteyen Avrupalı liberallerle, başkaldırıyı kendi yönetimini meşrulaştırmak için ıslah eden ruhban sınıf aynı düzeyde hareket etmektedir – Olay her ikisi tarafından da stratejik çıkarların siyasal mücadeledeki etkenlerine indirgenmeye çalışılmaktadır. Nihayet Foucault, daha ince-

---

[24] A.g.e., s. 264.
[25] A.g.e., s. 265.
[26] A.g.e., s. 260.

likli ve şaşırtıcı bir hamleyle, katıksız başkaldırı düzeyiyle çoklu toplumsal-siyasal etkileşim düzeyi arasındaki farka indirgenemeyecek *başka* bir muğlaklığı ayırt eder: "Şovenizm", "nefret dolu yabancı düşmanlığı", "kadınlara boyun eğdirilmesi", vb. Olay'ın toplumsal-siyasî gerçeklikle kirlenmesinin alametleri değildir; bunlar bizzat Olay'a içkin kuvvetlerdir, diğer bir deyişle, bunların seferber edilmesi Olay'a, baskıcı siyasî rejimin karşısına çıkabilecek ve siyasî hesaplamalar oyununda sürüklenmeden kurtulabilmek için güç vermektedir. İşte o, "Rezil" ırkçılığa, feminizm karşıtlığına, vb. motiflere duyulan bu güven İran Devrimi'ne, pragmatik iktidar mücadelesinden ibaret olan düzeyin ötesine geçebilecek olan gücü kazandırmıştır. Badioucu terimlerle söylemek gerekirse, sahici Olay, bu yolla, bir sahte-Olay'dan ayırt edilemez hale gelmektedir.

Burada dışsal karşıtlığın tedricen içselleştirilip kendi üzerine döndüğü bir tür Hegelci üçlemeyle karşı karşıya değil miyiz? İlk olarak, İran Devrimi'nin kendinde (biricik bir olay) dışsal karşıtlığı ve Avrupalılara görünme yolu, olayların iki veçhesinde içselleştirilmiştir: İktidar için pragmatik mücadele yanı ve biricik siyasî-tinsel Olay yanı. Sonuç olarak, bu iki veçhe aynı olayın biçimi ve içeriği olarak saptanmıştır: Olayın metafizik yüceltilmesinin –Olay kendi özel tarihsel içeriğine kayıtsız, tamamen katıksız bir özelliğe dönüşür– uygun biçimde devam ettirilebilmesi ve İranlıların düzenlenebilmesi için tek ideolojik malzeme, Kadın düşmanı ideoloji, anti-semitizm, ve benzeriden ibarettir. Diğer bir deyişle, Foucault, genellikle Badiou'ya yöneltilen sorunun aslında kendisine sorulması gerektiği bir yere varır: O halde, neden Hitler'in Nazi "devrimi" de bir Olay olmasın? "Nazi Devrimi", Foucault'nun İran Devrimi'ne yüklediği tam da o özellikleri taşımıyor mu? Bireylerin kendilerini fedâ etmeye hazır oldukları bir birlik, halkın çıkarlar nedeniyle tikel alt gruplara bölünmemiş tinsel birliği orada da bulunmuyor mu? Dahası, İran vakasında olduğu gibi, bu birlik ruhu geleneğin "rezil" öğeleriyle (ırkçılık, vs.) sürdürülmüyor mu?

Bu noktada, yapılacak tek hamle bizzat bu biçimi bırakmaktır – o halde, kendisinin İran deneyiminden sonra, Foucault'nun benlik, varoluşun estetiği konusunu terk etmesi (ve siyaseten farklı insan hakları inisiyatiflerini desteklemesi, ki bu onu Fran-

sa'da neoliberal-insancıl "yeni filozoflar"ın bir dostu kılmıştı) boşuna değil. Burada riske edilebileceğimiz tek şey, bu Foucaultcu kördüğümün kavramsal kökünün Foucault'nun son derece önemli olan *tertibat* [*Dispositif, müdahele aygıtları*] kavramı olduğu hipotezidir. İlk bakışta, Lacan'ın Büyük Öteki kavramı, Foucault'nun toplumsal analiz için çok daha üretken olan *tertibat* kavramının zavallı kuzeni gibi görünebilir. Gelgelelim, özneye dair *tertibatın* kördüğümü burada bulunur: İlk olarak (deliliğin tarihinde), Foucault ondan öznelliğin direnen çekirdeğini dışlama eğilimindedir; sonra, kendi konumunu karşıtına, direngen öznelliğin *tertibata* radikal şekilde dahil edilmesine (iktidar direnişi bizzat üretir, vb. – *Disiplin ve Ceza* [Discipline and Punish] adlı eserinin temalarıdır) kaydırır; sonuç olarak, öznenin bir *tertibat*taki kendi "yaşam tarzı"nı kendi kendisiyle ilişkilendirerek açıkça ifade etmesine olanak tanıyan "benlikle ilgilenme" mekânını anahatlarıyla belirlemeye ve böylelikle onunla arasında asgari mesafeyi yeniden kazanmaya çalışır. Özne, burada daima, düzgün işleyişini akamete uğratan dillere destan kum tanesi, *tertibatın* bir eğrisi, bir rahatsızlığıdır. Lacan'ın "Büyük Ötekisi"nin bakış açısı bunun tamamen tersidir: Büyük Öteki'nin "koyulması"nın kendisi öznel bir jesttir, diğer bir deyişle, "Büyük Öteki" yalnızca öznenin varsayımıyla varolan zahiri bir kendiliktir (Bu moment Althusser'in "Devletin İdeolojik Aygıtları" kavramında, Büyük Öteki'nin "maddiliği"ne vurguyla, kavramın ideolojik kurumlar ve ritüelleşmiş pratiklerdeki maddî varoluşuyla eksiktir – Lacan'ın Büyük Ötekisi ise, bilakis, en nihayetinde zahiridir ve haddi zatında, en temel boyutunda, "maddî olmayan" bir şeydir).

Şimdi İran meselesine dönelim. Foucault'nun gafı hiçbir şekilde İran Devrimi'nin Nazi "devrimi" ile kıyaslanabilir bir sahte-Olay (Badioucu anlamda) olduğunu imlemez: İran Devrimi sahici bir Olaydır, "her şeyin mümkün göründüğü" bir momentte, toplumsal dönüşümün eşi benzeri görülmemiş ve zincirlerinden boşalmış güçlerine geçici bir *açılış*tır. Bu boyutu saptayabilmek için, İran olaylarındaki kaymaları ve ters dönüşleri, kendiliğinden örgütlenmiş protestocu kalabalıklara has hareket tarzlarının, siyasî iktidarın yeni İslâmî ruhban sınıf tarafından ele geçirilmesiyle birlikte tedrici daralışını yakından takip etmek

yeterlidir. Nazilerin Almanya'da iktidarı ele geçirmelerinin ardından yaşananlarla, Şah'ın düşüşünden sonraki galeyan dolu ilk ayların –sürekli hummalı hareketlilik, tartışmalar, ütopyacı planlar, vb.– kıyaslanabilir hiçbir tarafı yoktur (gerçi, Ekim Devrimi'nden sonraki ilk yıllarda buna benzer şeyler *vardı*.). Bu nitel farklılık, yalnızca olayların biçimsel düzeyiyle ilgili bir şeymiş gibi alınmamalıdır (ya da, daha beteri, grup psikolojisi düzeyinde, İran'daki galeyan sanki Nazi vakasındakinden daha "samimi"ymiş gibi) – bu olayın can alıcı boyutu olayın toplumsal-siyasî içeriğidir: İran'daki patlamayı bir olay haline getiren şey, liberal Batı demokrasisinin halihazırdaki seçeneklerinin ya da modern öncesi geleneğe dönüşün ötesinde, bir alternatifi açık ve kesin bir şekilde ifade etme mücadelesine has yeni bir şeyin geçici olarak belirmesidir. Nazi "devrimi" sözcüğün sahici anlamıyla *asla* "açık" değildi.

Foucault, Şii İslâm'ın demokratik-eşitlikçi bir hareket için ideolojik bir vasıta olarak hizmet etme potansiyelini vurgulamakta da tamamen haklıydı: Şiilik karşısında Sunnilik karşıtlığı, siyasî terimlerle bakıldığında, olayın eşitlikçi açılışı ile hiyerarşik devlet örgütlenmesi karşıtlığına denk düşüyordu. Yahudilik ve Hıristiyanlığın her ikisine de, bu diğer iki kitap dinine kıyasla, İslâm'da Tanrı pederâne mantık alanının dışında tutuluyordu: Allah, sembolik anlamda olsa bile, bir baba değildi – Tanrı ne doğmuş ne de diğer yaratıkları doğurmuş Bir'di: *İslâm'da Kutsal bir Aile'ye yer yoktur*. İslâm'ın bizzat Muhammed'in bir yetim olduğu olgusuna bu denli çok vurgu yapmasının nedeni işte budur; işte bu nedenledir ki Tanrı İslâm'da, pederâne işlevin askıda kalması, feshi, başarısızlığı, "bayılması" momentlerinde, tam da bu momentlerde (anne veya çocuk terk edildiğinde veya biyolojik baba tarafından görmezden gelindiğinde) müdahale etmektedir. Bunun anlamı, Tanrı'nın tam anlamıyla gayrimümkün-Gerçek'in alanında kaldığıdır: Tanrı, babanın ötesindeki gayrimümkün-Gerçek'tir, dolayısıyla, "insan ile Tanrı arasında soykütüksel bir çöl"[27] bulunmaktadır. (Freud için İslâm'ın sorunu buydu, zira Freud'un din hakkındaki teorisinin tamamı Tanrı ile baba arasındaki paralelliğe dayanıyordu.) Daha da önemli-

[27] Fethi Benslama, *La Psychanalyse à l'épreuve de l'Islam*, Paris: Aubier 2002, s. 320.

si, bu durum siyaseti İslâm'ın tam kalbine kazımaktadır, çünkü "soykütüksel çöl", topluluğu ebeveynlik yapısında veya kana dayanan diğer bağlarda temellendirmeyi imkânsız kılmaktadır: "Tanrı ile Baba arasındaki çöl, siyasî olanın kendisini tesis ettiği yerdir."[28] İslâm'la birlikte, bir topluluğu *Totem ve Tabu* tarzında, babanın katledilmesiyle, kardeşleri biraraya getiren birbirini takip eden suçla, temellendirmek artık mümkün değildir – İslâm'ın beklenmedik edimselliği buraya dayanmaktadır. Bu sorun, (kötü bir şekilde) Müslüman "müminler topluluğu" olan o meşhur *ümmet*'in kalbinde yatmaktadır: Ümmet, dinsel olanla siyasî olanın örtüşmesini izah etmektedir (cemaat doğrudan Tanrı'nın kelamında temellenmelidir), benzer şekilde İslâm, topluluğun "hiçbir yerden", tıpkı eşitlikçi devrimci kardeşliğin soykütüksel çölünde olduğu gibi, oluşumunu temellendirirken "tam formunda" olduğunu da izah eder – kendilerini geleneksel ailenin güvenlik ağından yoksun bulan genç Müslüman erkeklerin başarılı olmasına şaşmamalı.

Bu, yine bizi Foucault'nun İran'daki olaylara bağlanmasıyla Heidegger'in Nazilere adanmışlığı arasındaki türdeşliği nitelemeye ve bu türdeşliğin sınırlarını çizmeye zorluyor: Foucault kendisini [*olaylara*] bağlamakta *haklıydı*, olaylardaki özgürleştirici potansiyeli *doğru* saptadıysa da liberal eleştirmenlerin imalarında yer bulmuş olan şeyi; fantezilerini egzotik türbülans kuşağına yansıtan Batılı radikal entelektüellerin üzücü destanlarındaki bir başka bölümü, yani içten içe çektikleri mazoşist sıkı disiplin ve baskı hasretini, aslında eş zamanlı olarak kendi özgürleştirici arzuları aracılığıyla tatmin etmeye çalıştıkları meselesini hepten ıskalamıştır. Peki o halde Foucault'nun hatası neredeydi? Foucault'nun doğru şeyi yanlış sebeple yaptığı iddia edilebilir: Kendi bağlılığını teorileştirme ve meşrulaştırma usulü yanıltıcıydı. Foucault'nun İran durumu çözümlemesinde kullandığı çerçeve, devrimci Olay'la, tüm içsel farklılıkların geçici olarak askıya alınmasına yol açmış olan birleşmiş halkın yüce coşkusuyla, siyasî çıkarlar, stratejik iktidar hesapları gibi unsurların pragmatik alanı arasındaki karşıtlıktı – halihazırda gördüğümüz gibi, doğrudan Kant'ın numenal (ya da daha tam söylemek gerekirse, numenal boyutu çağrıştıran yüce)

[28] A.g.e.

ile fenomenal arasındaki ayrımını çağrıştıran bir karşıtlıktır. Burada sunduğumuz tez, hayli katidir: Bu genel çerçeve, kolektif coşkunun farklı tarzlarını izah etmek için fazla "soyut"tur – söz gelimi, Yahudileri (etkileri hiç kuşkusuz gerçek olan) reddedişle birleşmiş halkın Nazi coşkusunu, durağanlaşan Komünist rejime karşı birleşen halkın coşkusunu veya hakkıyla devrimci bir coşkuyu ayırt etmek için fazla soyuttur. Aralarındaki ayrım düpedüz şudur: Bunlardan ilk ikisi Olay değildir, birer sahte-Olay'dan ibarettirler, çünkü hakiki anlamda ütopyacı bir açılış momentinden yoksundurlar. Bu farklılık coşkun birliğe kesinlikle içkindir: Yalnızca sonuncu vakada, bu birliğin ortak paydası "parçası olmayanın parçası"dır, "toplumda doğru düzgün bir yeri olmaksızın içerilenlerdir ve haddi zatında, doğrudan evrensel boyutu somutlaştıran, "evrensel tekillik" olarak iş gören "mazlumlar"dır.

Numenal çoşku ile tikel stratejik çıkarlar arasındaki karşıtlığın tüm sahayı kaplamamasının nedeni de budur – şâyet kaplamış olsaydı, özgürleştirici feveranlarla, hayatın olağan pragmatik akışına döndüğü "akşamdan sonraki" ayılmalar arasında sonsuza dek sıkışıp kalırdık. Bu sıkışmış perspektiften bakıldığında, işlerin olağan akışına bu ayıltıcı dönüşten kaçınmak ve/veya onu ertelemek yönündeki her çaba, coşkunun canavarlığa dönüşmesi ve terör anlamına gelmektedir. Peki ya *bu,* hakiki bir özgürleştirici süreçte hakikaten tehlikede olan şey ise: Jacques Rancière'in terimleriyle söylersek, siyasî olanla polisi nasıl birleştirmeli? Özgürleştirici siyasî feveranları somut polisiye faaliyet düzenlemesine nasıl aktarmalı? Yeni bir "kurtarılmış alan"ın, mevcut düzenin elinden kurtulan müspet bir düzenin yaratılmasından daha yüce ne olabilir ki?

İşte komünist rejimin çöküşünü takip eden coşkuya bir Olay statüsü verilmesini reddeden Badiou'nun haklı olmasının nedeni budur. 2001'in son aylarında Sırbistan'da, Milošević rejiminin nihayet devrilmesinin ardından, Batı'daki pek çok Marksist şu soruyu sordu: "Elektrik arzını aksatan grevleri nedeniyle Milošević'in devrilmesinde etkili bir rol üstlenen kömür madencilerine ne demeli? İşçilerin, Milliyetçi veya CIA ile işbirliği yapan yozlaşmış siyasetçiler tarafından ayarlanmış olarak kullanılan bu hareketi samimi değil midir?" Her yeni ayaklanmada ayaklanmayla ilgili aynı semptomatik nokta belirmektedir: Bu

türden insanlar söz konusu vakaların her birinde, hakiki devrimci ya da, en azından sosyalist potansiyel sergilediği iddia edilen ama önce sömürülen sonra da kapitalizm-yandaşı veya/milliyetçi güçler tarafından ihanete uğramış bir işçi sınıfı hareketi saptarlar. İnsan böyle durumlarda, Devrim'in eli kulağında olduğu hayalini görmeye devam edebilir: Tek ihtiyacımız olan işçilerin devrimci potansiyelini örgütleyebilecek sahici bir önderliktir. İnsan onlara inanacak olursa, başlangıçta demokratik-sosyalist bir işçi hareketi olan Solidarność, sonradan Kilise ve CIA tarafından yozlaştırılmış ve önderlik tarafından "ihanete uğramış"tır... Bu yaklaşımda ufak da olsa bir doğruluk payı vardır: Komünizmin dağılmasındaki temel ironi, büyük başkaldırılardaki (1953'te Doğu Almanya'da, 1956'da Macaristan'da, Polonya'da Dayanışma) standart "anti-komünist" hareketler için uygun yolu *işçi* ayaklanmalarının açmış olmasıdır – rejim "dışsal" düşmana yenik düşmeden önce, "işçilerin ve köylülerin devletleri" kendi toplumsal tabanı olarak gördüklerinden kendi yanlışlığına işaret eden bir mesaj almışlardı. Lakin tam da bu olgu, işçilerin başkaldırısının herhangi bir sosyalist bağlılıktan yoksun olduklarını da göstermektedir: Tüm vakalarda, hareket ne zaman patlak verse, standart "burjuva" ideolojisi (siyasî özgürlük, özel mülkiyet, millî egemenlik, vb.) tarafından sorunsuzca hegemonya altına alınmıştır.

Heidegger'deki Sorun

Peki Heidegger'in bağlılığıyla ilgili durum nasıldır? Foucault'nun aksine, yalnızca bir hata olmanın ötesinde, felsefesinden kaynaklanan bir hata mı söz konusudur? Pek çok liberal-demokrat Heidegger eleştirmeninin Heidegger'in Nazilerle bağlantısının geçici bir gaftan ibaret olmaktan ziyade düşüncesinin temelleriyle tam uyumlu olduğunu gösterme hedeflerinde son derece semptomatik bir şey vardır: Bu uyum, Heidegger'i teorik olarak âdeta konu dışına atarak, modernitenin "hümanizm", "demokrasi", "ilerleme", vb. gibi ana ilkelerine karşı sunduğu huzursuz edici sorularla yüzleşmenin esaslarından birinin, yani Heidegger'le ve Heidegger üzerine enine boyuna *düşünme* çabasının önüne geçmemizi sağlıyormuş gibidir. Heidegger resimden bir kez kayboldu mu, kapitalist küreselleşmeyi anlamlı bir komünal

yaşamla nasıl bağdaştırılabileceğimiz meselesini ve önü biyogenetik tarafından açılan, etik sorunlarla ilgili ortak endişelerimizi güvence altına alabiliriz, – kısacası, küreselleşmede ve biyogenetik keşiflerde gerçekte neyin yeni olduğuyla yüzleşmekten güvenli bir şekilde kaçınabilir ve bu fenomenleri eski standartlarla, her iki dünya arasından en iyisini korumamızı sağlayacak uygarlaşmamış bir sentez umuduyla ölçmeye devam edebiliriz.

Ne var ki Heidegger'in Nazi serüveninin, –ki bu serüven beklenildiği gibi bir kez daha ödünç alınan çaydanlık formülünü izlemektedir– standart savunusunu hiç kuşkusuz ve hiçbir şekilde iyileştirmemiz gerektiği anlamına gelmez: (1) Heidegger gerçekte hiçbir zaman bir Nazi değildi, üniversite özerkliği için korunabilecek her ne var ise onu korumak için birtakım yüzeysel tavizlerde bulunmaktan ibaretti yaptığı; bu taktiğin işe yaramayacağının farkına vardığında, bunun sonucu olarak kamusal hayattan ayrılıp geri çekildi. (2) Heidegger, sınırlı bir zaman dilimi için, samimi bir şekilde kendini adamış bir Nazi'ydi; fakat, bu hatasının farkına varır varmaz uzaklaşmakla kalmadı sadece, Nazi iktidarıyla olan tanışıklığı, onun tam olarak, koşulsuz güç-istencinin mevzilenmesi olarak modern teknoloji nihilizminin içyüzünü anlamasını sağladı. (3) Heidegger bir Nazi'ydi ve onu bu seçimi nedeniyle kınayacak hiçbir şey yoktu: Bu seçim 1930'ların başlarındayken, tamamen meşru ve anlaşılabilirdi. Bu sonuncu konum Ernst Nolte'ninkiydi ve Heidegger üzerine yazdığı, "Heidegger ve siyaset" hakkında sonu gelmez tartışmaya taze bir soluk getiren kitabını anmadan geçmek olmaz – Heidegger'in 1933'teki adı çıkmış siyasî seçimine mazaret sunmak şöyle dursun, kitap bu seçimi meşrulaştırmakta, ya da en azından, kötü bir konum olmaktan çıkarmakta, bu seçimi yapılabilir ve anlamlı bir seçim olarak yorumlamaktadır. Nolte, Heidegger'in Nazilere bağlanmasını temel sonuçlar içermeyen kişisel bir hata sayan standart Heidegger savunucularının aksine, mantraları da dahil olmak üzere O'nun Nazi seçiminin zaten düşüncelerine kazılı olan şeyin ifade edilişi olduğunu öne süren Heidegger eleştirmenlerinin iddialarını doğru kabul etmektedir – ancak tersine çevirerek: Nolte, düşüncesini sorunsallaştırmak yerine, Heidegger'in siyasî seçimini, o günün ekonomik kaosu ve Komünizm tehdidini veri kabul ederek, 1920'lerin sonlarında ve 1930'ların

başlarında haklı görülebilir bir seçenek olarak meşrulaştırmaktadır:

> Heidegger, [Komünist] çözüm yönündeki çabalara direndiği ölçüde, tarihsel olarak sayılamayacak kadar çok olan başkaları gibi, haklıydı... Kendisini [Nasyonal Sosyalist] çözüme adayarak belki bir "faşist" oldu. Ne var ki bu onu tarihsel açıdan başlangıçtan itibaren yanlış kılmaz.[29]

Yukarıda andığımız ikinci konum için Mark Wrathall'ın model niteliğindeki ifadesi aşağıdadır:

> Heidegger'in savaştan sonraki çalışması, Nasyonal Sosyalizme talihsiz katılımına yol açan siyasî saflığın bir şekilde üstesinden gelmeye yönelmişti. Bunu, ilkin modern dünyanın tehlikeleri –yeni bir dünya açıklığına ihtiyacımız olduğunu düşünmesine yol açan tehlikeler– hakkında iyice netleşerek yapmıştı. Moderniteyle ilgili tehlikeyi teknolojik terimlerle işaret ettiğinde, Nasyonal Sosyalizm'in sıradan bir modern teknolojik hareket olduğu netlik kazanmıştı (teknolojiyi gerici amaçlar için kullanmış olsa bile). [30]

Bu pasaj ilk bakışta göründüğünden çok daha fazlasını anlatmaktadır – pasajdaki anahtar sözcükler, bunun masum "sıradan bir" ifadesidir: Altta yatan önerme, "en iyi siyasî projeler ve nihilizme karşı çıkmayı hedefleyen en radikal girişimler bile, teknolojiye yakalanmış sıradan bir nihilist hareket olarak kalmıştır" önermesi değil midir? Burada Nazizmin dehşeti bulunmaz, Nazizm bir dizi içindeki "sıradan bir" tanesidir, aradaki fark ontolojik açıdan önemsizdir (Heidegger nezdinde II. Dünya Savaşı'ndaki Müttefiklerin zaferinin hiçbir şeye karar vermemesi işte bu yüzdendir). Burada Heidegger'in Hölderlin'in meşhur satırlarına yaptığı gönderme devreye girer: "Tehlikenin arttığı yerde, bizi kurtaracak olan –*das Rettende* [kurtarıcı]– da büyür..." –tehlikenin üstesinden gelmek için, tehlike aşırılığa vardırılmalıdır– kısacası, ontolojik hakikate varmak için, Hei-

---

[29] Ernst Nolte, *Martin Heidegger – Politik und Geschichte im Leben und Denken*, Berlin: Propylaen 1992, s. 296. Yeri gelmişken söyleyelim, Heidegger'in Nazilere bağlanmasının aynı anlayışta savunulması halihazırda Jean Beaufret tarafından 1963'te şu mektupta yayımlanmıştı. (Bkz. Emmanuel Faye, *Heidegger. L'introduction du nazisme dans la philosophie*. Paris: Albin Michel 2005, s. 502).

[30] Mark Wrathall, *How to Read Heidegger*, Londra, Granta 2005, s. 87.

degger ontik açıdan hata yapmak zorundaydı. Dolayısıyla Wrathall, Heidegger'in Nazilere bağlanması hakkında yazdığında: "Dünyanın tarihsel hareketine ilişkin emsalsiz bir kavrayışı varmış gibi görünen Heidegger'in, gözleri önünde gerçekleşen olayların önemini görmede feci derecede kör olduğunun ortaya çıkması, en hafif deyimle, rahatsızlık vericidir."[31] – Heideggerci biri bu argümanı kolaylıkla tersine döndürebilir: Nazi rejiminin hakikati karşısındaki "ontik" körlük, Heidegger'in "ontolojik" içgörüsünün müspet koşuluydu. Fakat Heidegger savunucularının Nazi iktidar uygulamasıyla tanışıklığın, aslında koşulsuz güç istenci mevzilenmesi olarak modern teknoloji nihilizminin içyüzünü anlamasını sağladığı iddiasıyla kurulan savunma hattı, tam olarak şehvetli günahların ne kadar yıkıcı olduğunu kendi deneyimlerinden bildiğini iddia ederek bu günahlara yavuz bir şekilde saldıran hayat kadınından dönme vaizin dillere destan tavrı gibi gelmiyor mu kulağa? Steve Fuller şöyle yazıyor:

> İşin ironik yanı, Heidegger'in entelektüel endamı, muzafferlerin savaştan sonra müsamaha gösterdiği eskilerden kalma "hasmından öğrenme" pratiğinden *yardım* bile görmüştür. Dolayısıyla ve de sonuç olarak çalışmaları yasaklanması gereken, ama yargıdan vareste tutulan dokunulmaz bir savaş suçlusu olarak Heidegger'in siyasî "dehası", muhtemelen Nazilikten arındırılma sürecindeyken, Amerikalıların onun Nazilerle uzun süredir birlikte olduğunu keşfetmiş olmasında yatıyor olabilir. Kendisini Nazi karşıtlığına adamışların Müttefik ülkelerine yerleştiği gibi, Heidegger'in varoluşçu rakipleri, ne bu türden yoğun incelemeye maruz kaldılar ne de gizemli bir derinlik ve tehlike havası edindiler.[32]

Bu satırlarda hakikat var. Ne var ki, Heidegger'in Nazi bağlanımının derinlerindeki dengeyi tutturması sadece şansla açıklanamaz, daha karmaşıktır: İtiraf edilmesi hakikaten zor olan, Heidegger'in Nazilere bağlanması*na rağmen değil, aksine onun sayesinde* büyük olduğu, "büyüklük"ünün önemli bileşenlerinden birinin de bu adanmışlık olduğudur. Heidegger'i bu geçiş olmaksızın ya da II. Dünya Savaşı'nın ardından pek çok meslektaşının ondan beklediğini yapmış bir Heidegger'i hayal edin:

---

[31] A.g.e., s. 86.

[32] Steve Fuller, *Kuhn vs. Popper*, Cambridge: Icon Books 2006, s. 191.

Açıkça söylersek, Nazilere bağlılığından alenen vazgeçen ve bundan dolayı alenen özür dileyen bir Heidegger'i – bu onun içgörüsünün radikalliğini bir şekilde sönümlendirmez miydi? Bu onu, kendisinin kesinlikle hakir gördüğü insancıl siyasî kaygılara zorla bağlamaz mıydı? Miguel de Beistegui'nin, Heidegger'in Nazizm düşlerinden uyanmasını sağlayan muğlaklığın temelleri konusundaki gözlemi anlaşılırdır: "Potansiyelini geliştirdiğini görememiş olmaktan bir nebze pişmanlık duyduğu, içinden çıktığı ve gerçekleri görüp gözlerinin açıldığı şeye hayatının sonuna kadar bir "hareket" olarak atıfta bulunmuştur."[33] Gelgelelim, Heidegger'in siyasî adanmışlıktan sonradan vazgeçişinin de yalnızca çağdaş siyaset nihilizmine dahil olan içgörüsüyle kavranamayacağının nedeni bu değil midir? De Beistegui kitabını şu ifadeyle sonlandırır:

> [siyasî bağlanmanın kurtarıcı gücüne olan bir inanışa] ikinci kez yakalanmayacaktır: Siyasette dilini yakmış ve Nazizmin onto-yazgısal [*onto-destinal*] önemdeki projesini yürütme başarısızlığı konusundaki yanılgısından kurtulmuş olan Heidegger'in umutları, hepsi de siyasetten çok daha büyük bir tarihsel ve yazgısal güç taşıdığı kabul edilen düşüncenin, sanatın ve şiirin saklı kaynaklarına dönecektir.[34]

Fakat Heidegger'in siyasî bağlanma edimine ikinci kez kapılmayı ve böylelikle dilinin bir kez daha yanmasını reddetmesi, Nazi "hareketi"ne devam eden melankolik bağlılığının olumsuz bir tarzı değil midir? (Heidegger'in siyasete bir kez daha bağlanmayı reddetmesi, aslında ilişkisinin başarısızlığından sonra, benzer bir aşkı reddeden ve daha öte tüm ilişkilerden kaçınan, bu münasabetle başarısız ilişkisine bağlılığını olumsuz bir yolla pekiştiren, hayal kırıklığına uğramış bir âşığınkine benzemektedir). Bu reddedişin temel dayanağı, Nazizmin bizatihi Heidegger'in hayatının sonuna dek, en azından doğru soruna işaret eden, tek siyasî adanmışlık olarak kalmış olmasıdır, dolayısıyla Nazizmin başarısızlığı bu türden bir siyasî adanmışlığın da başarısızlığı değil midir? Şunu söylemek –örneğin, liberal bir tarzda– asla Heidegger'in aklına gelmemiştir: Nazi hareketinin başarısızlığı, yalnızca belirli türden, "onto-yazgısal önemde bir proje" yürüt-

[33] Miguel de Beistegui, *The New Heidegger*, Londra: Continuum 2006, s. 7.
[34] A.g.e., s. 175-176.

mekte olan bir siyasî hedefe bağlanmanın da başarısızlığıdır ve dolayısıyla buradan çıkarılması gereken ders, sadece daha *mütevazı* bir siyasî bağlanmadır. Başka bir deyişle, sonuç olarak şâyet Heidegger'in başarısızlığa uğrayan siyasî deneyimlerinden biri, aslında feragât etmesi gereken siyasî bağlanmanın yazgısal ve ontolojik sonuçlarına ilişkin beklentiyse ve buradan da daha derin bir ontolojik düşünceyi perdelemek şöyle dursun, tam olarak bu düşünce için bir mekân açan "katıksız ontik" siyasete katılması gerektiği sonucuna varılırsa? Ya demokrasinin modern teknolojinin özüne en çok uyum gösteren siyasî düzen olup olmadığına ilişkin kuşkularını ifade eden ve modern teknolojinin ontolojik projesine (ontolojik düzeyde olacak) uyum gösterecek (ontik) siyasî bağlanma umuduna sıkıca sarılmaya devam etmekte olan en son dönemindeki Heidegger bile kendi Nazi dönemindeki nihai dersi hâlâ öğrenmediyse? (Temel dayanağımız, hiç kuşkusuz, liberal bağlanmanın tek alternatif olmadığıdır: Heidegger liberal demokrasiye dair kuşkusunda haklıydı; göz önünde bulundurmayı reddettiği şey radikal solcu bağlanmaydı.)

Heidegger ile Hannah Arendt arasındaki bağlantının önemi de işte burada yatmaktadır: Heidegger ile Arendt arasındaki zorlu ilişkide söz konusu olan şey, ikisinin kişisel ilişkilerindeki gariplikler değil, Heidegger'in ölümüne dek, biteviye "sahici olmayan" diyerek reddettiği liberalizm ve (liberal) demokrasi tiksintisi ve bunları daha-çok yermesidir. Arendt, Heidegger'e yalnızca erkek karşısında kadın ve "taşralı" Alman karşısında "dünyayı görmüş" Yahudi ikilisi ekseninde karşıt olmakla kalmadı, (bundan çok daha önemlisi) o, Heidegger'in içgörülerini liberal-demokrat evrenle birleştirmeye çalışan ilk kişidir, *ilk liberal Heideggerci*'dir. Daha yakından bir okumayla, Heidegger'in içgörülerine temeldeki sadakâtini koruyan Arendt'in liberalizmi destekleme nedenlerini ayırt etmek elbette ki kolaydır: Arendt'in burjuvazi karşıtı duruşu, siyaseti "çıkar grubu" siyaseti olarak, burjuvazinin mal düşkünü ve rekabetçi toplumu olarak reddedişi. Arendt, önde gelen muhafazakârların, burjuva toplumunun pragmatik-yararcı yöneliminden ve kahramanlıktan yoksun oluşu nedeniyle duyduğu memnuniyetsizliği paylaşıyordu:

Savaş öncesi çağdan duyulan şiddetli memnuniyetsizliği ve aka-

> bindeki düzeltme girişimlerini (Nietzsche'den Sorel ve Pareto'ya, Rimbaud ve T. E. Lawrence'dan Juenger, Brecht ve Malraux'ya, Bakunin ve Nechayev'den Aleksander Blok'a) nihilizmin feveranı olarak kolaylıkla yaftalamak, bujuvazinin ideolojik bakışı ve ahlâkî standartlarının gerekçelenmiş tiksinti olarak bir topluma nasıl bütünüyle sindiğini gözden kaçırmak demektir.[35]

Arendt'in burada harekete geçirdiği karşıtlık, *yurttaş* ile *burjuva* arasındaki karşıtlıktır: İlki [*yurttaş*] kamu yararı için kamusal bağlanmanın siyasî alanında, kamu işlerine katılımın siyasî alanında yaşarken; ikincisi [*burjuva*] üretim sürecine tamamen batmış ve hayatın tüm diğer boyutlarını, bu üretim sürecinin pürüzsüz işleyişinin sağlanmasındaki rollere indirgeyen bencil yararcıdır. Aristocu terimlerle söylersek, bu karşıtlık *praxis* ile *poiesis* arasında, erdemlerin kamusal hayattaki "yüksek" kullanımları ile emeğin "düşük" araçsallığı arasındadır – bu karşıtlığın aksi, yalnızca Habermas'ın iletişimsel eylem ve araçsal etkinlik arasındaki ayrımında yankılanmakla kalmaz, Badiou'nun Olay kavramında (ve Badiou'nun buna eşlik eden, bir Olayın üretim alanında olabileceğini reddedişinde) bile yankılanır. Arendt'in, Badioucu terimlerle söylenecek olursa, ontik siyasî eylemin tanımlayıcı ontolojik niteliği olarak geçiciliğin askıya alınmasını nasıl betimlediğini anımsayalım: İnsanın "hiç yoktan", yeni bir şeye başlama yeterliği olarak ve verili bir durum karşısında hesaplanmış stratejik bir tepkiye indirgenemeyen bir edimde bulunmak, geçmiş ile gelecek arasındaki geçici olmayan *aralık*ta, eski düzenin sonuyla yeninin başlangıcı arasındaki tarihte, tam olarak devrim momentine denk düşen kesintide gerçekleşir.[36] Bu tür bir karşıtlık, elbette ki Robert Pippin tarafından açıkça ifade edilmiş olan bir temel soruyu doğurur:

> Arendt burjuva kültüründe hayran olduğu şeyleri – anayasacılığı, temel insan haklarını koruması, kanunlar önünde eşitlik, insan hayatında özel alan üzerine ısrarı, siyaset sorumluluğunu kaldırması, dinî hoşgörüyü – nasıl ayırt edebilir ve uyuşmadıklarını – sekülarizmi, öz-çıkarın her yere dağıldığına dair kinik varsayımı, paranın insanî değerler üzerindeki ayartıcı etkisi, siyasetten uzaklaştırma

[35] Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York: Harcourt Brace Jovanovich 1973, s. 328.

[36] Hannah Arendt, *On Revolution*, Londra: Penguin 1990, s. 205.

eğilimi, geleneğe ve yer duygusuna yönelttiği gözdağı – nasıl kınayabilir?[37]

Diğer bir deyişle, bunlar aynı fenomenin iki yüzü değil midir? O halde Arendt'in, kendisine yararcı pragmatik çıkar hesaplamasıyla kirlenmeyecek bir siyasî pratik olarak sahici "dünya ile ilgilenme"nin özetini sunması için baskı yapıldığında anımsatabildiği tek şeyin, Amerika'nın erken dönemindeki tüm yurttaşların katıldığı kasaba toplantılarından Alman Devrimi'ndeki devrimci konseylere dek, devrimci durumlardaki kendi kendini örgütleme biçimleri olmasına şaşmamalı. Bu örnekleri akla getirmesinde siyaseten haklı olmadığını söylemek yanlış olur – sorun, bunların "ütopyacı" olmasıdır, bunların Arendt'in sâdık kaldığı liberal-demokrat siyasî düzenle uzlaştırılmaz olmasıdır. Diğer bir deyişle, Arent liberal demokrasi bakımından, "gerçekten var olan sosyalizm"de komünizmin hakikaten demokratik gerçekleşmesi için mücadele eden demokrat komünistlerle aynı yanılgı içerisinde değil midir? Arendt, faşizmin burjuva banalliğine karşı olsa da, bu banalliğin içsel olumsuzlamasını taşıdığına, diğer bir deyişle, burjuva toplumunun ufku içerisinde kaldığına (örtük bir şekilde Heidegger'e karşı) dikkat çekerken de haklıdır: Nazizmin hakiki sorunu topyekûn güç kullanmadaki öznelci-nihilist kibrinde "çok ileri gitmiş" olması değil, *yeterince ileri gitmemesidir*, daha açık söylemek gerekirse, uyguladığı şiddetin en nihayetinde hâkir gördüğü düzenin hizmeti içerisinde kalan âciz bir dışavurum olmasıdır. (Gelgelelim Heidegger, Arendt'in Aristocu siyasetini, Avrupa modernitesindeki nihilist mekânından çıkmada yeterince radikal olmamasından ötürü reddetmede haklı olacaktır.)

Arendt böylelikle, çağdaş siyasî Hegelciliğin Pippin'in pek bayağı versiyonuna karşı çıkmakta haklıdır; Pippin'in temel iddiası, günümüz bakış açısıyla Hegel'in rasyonel devlet kavramı artık iş görmezken, bu kavramın sınırlamalarının belli olduğu ve bu sınırlamaların Hegelci bir tarzda ele alınması gerektiğidir:

> Oldukça bariz bir anlamda ve tarihsel terimler içerisinde, [*Hegel*] kendi felsefesiyle ilgili olarak yanlış olduğunu kabul edecektir. Bu

[37] Robert Pippin, *The Persistence of Subjectivity*, Cambridge: Cambridge University Press 2005, s. 165.

> kurumsal gerçekleşmelerin hiçbiri artık Hegel'in iddia ettiği gibi istikrarlı, rasyonel hatta özgür öznelerin taleplerine duyarlı görünmemektedir, her ne kadar bu türden eleştirilerin kendileri de sıklıkla özgürlük adına yapılmakta olsalar da. Ancak bu yanlışın doğası da, iddia ediyorum ki Hegelcidir, toptan yanlış olma sorunu olmayıp, eksik olma sorunudur.[38]

Kısaca söylemek gerekirse, bu çözümlerin bir *Aufhebung*'u [içererek aşma] sorunudur, kendilerinin içkin bir şekilde eleştirilmesi ve aşılması sorunudur, yoksa onların bütünüyle reddedilmesi sorunu değildir. Fakat, insanın gözünü alan şey Pippin'in formülünün "biçimci" karakteridir: Bunu faal kılacak herhangi bir somut örnek sunmamaktadır. Şâyet Hegel'in özgürlükçü rasyonel devlet projesini günümüz koşullarına taşımak istiyorsak, önümüzdeki sorun elbette ki *Aufhebung*'u nereye kadar götüreceğimizle ilgilidir – irrasyonellik günümüz burjuva toplumunun "ne kadar "derinine" kazınmıştır ki, bu topluma yönelik eleştiri bile hâlâ burjuva toplumunun bir savunusu olarak ifade olunabilmektedir? Kapitalizm içinde mi kalmalıyız yoksa kapitalizmin ötesindeki bir hamleyle riske mi girmeliyiz? Elbette bunlar Heidegger'in derdi değildir: Heidegger'in temel hamlesi, içinde bulunduğumuz hassas tarihsel moment hakkında yüzleşmiş olduğumuz (ideolojik, siyasî, ekonomik, ...) seçimlerin altındaki aynılığı vurgulamaktır:

> onto-tarihsel kökenlerinden bakıldığında, Hıristiyan öğretisiyle Bolşevizm arasında, Nazizmin biyolojizmi ve emperyalizmi ile sermaye güçleri arasında ve dirimselcilik ile tinselcilik arasında herhangi bir *gerçek* veya *temel* fark bulunmamaktadır. İnanıyorum ki Heidegger'in konumundaki bu güç, olağanüstü zayıflığı ve sınırlılığıdır. Çünkü bir yandan bağdaşmazlıkların olduğunu düşündüğümüz yerde süreklilikleri ve ortaklıkları saptamamızı ve farklılığın ağırlığını başka bir mıntıkaya (varlığın "anlamı" veya "hakikati" mıntıkasına) aktarmamızı sağlar. Öte yandan, bu türden farklılıkların sözde-farklılıklar olduğunu ortaya çıkararak da olsa, bu farklılıkların icap ettiği kararları ve seçimleri tarafsızlaştırmakta ve bu münasebetle siyasetin ve etiğin geleneksel mekânını yok etmektedir.[39]

Ne yazık ki, de Beistegui'nin bu kördüğüm için sunduğu çözüm

[38] A.g.e., s. 22.
[39] De Beistegui, *The New Heidegger*, s. 182.

sağduyuya fazla uygun kalmaktadır – tüm düzeylerdeki meşru talepleri göz önünde bulunduran dengeli bir yaklaşım olarak kalmaktadır:

> Metafiziğin yıkımına ve metafiziğin ötesinde veya belki de sınırlarında düşünce ve yeni eylem imkânları mücadelesine bağlılığımız ne kadar olursa olsun, metafizik teknik çerçeve içerisinde yaşamaya devam etmekteyiz ve dolayısıyla tarihsel, siyasî, dinî ve sanatsal düzeylerde yüzleştiğimiz pek çok farklılık, seçim ve durumlar arasında ayrımlar yapmaya ve bunlara ciddiyetle bağlı kalmaya devam etmeliyiz. [...] Teknolojiyle, Heidegger'in savunuculuğunu yaptığı özgür ilişki, her şeye karşın, metafizik içi süreçlere, yalnızca öze dair bir meditasyonla sınırlı olmayan etkin bir katılımı da içermektedir. Çünkü teknoloji bağlamındaki önemi nedeniyle kör kalamayacağımız –ve kalmamamız gereken– farklılıklar bulunmaktadır. Eleştirel ve yapısökümcü bakışla bakarak, zamanımızın genellikle azgınlaşan sularında seyretmek için daha iyi donanmış oluruz.[40]

Peki ama ya ontolojik ile ontik arasında temel bir uyumsuzluk varsa ve bu yüzden de Heidegger'in dediği gibi, ontolojik hakikate ulaşanlar ontik alanda hata yapmak zorundaysa? Ya şâyet ontolojik gözümüzle göreceksek, ontik gözümüz kör olmak zorundaysa?

Ontolojik farklılık

Heidegger, bizzat hakikat-olayına içsel olarak doğruluk olmayan -üstü örtülü-kendi bünyesine çekilmekten [*untruth-concealedness-withdrawal*] söz ederken, aklında iki farklı düzey vardır:

1. Bir yandan, insanın, dünya-içi işlerle meşgul olduğunda, içinde bulunduğu anlam ufkunu unutması ve bu unutuşu bile unutması sırasındaki biçimi (Sofistlerin yükselişiyle Yunan düşüncesinde gerçekleşen "geri çekilme" buna bir emsal oluşturur: Varlığımızın en temeliyle yüzleşmemizin, akıl yürütmenin farklı satırlarıyla Hakikatle herhangi bir içsel ilişkisi olmaksızın eften püften bir oyuna dönüşmesidir).
2. Diğer bir yandan, anlamın bu ufkunun kendisinin, yeni bir döneme ait bir Olay olduğu ölçüde, olayın ortaya çıkışı-

[40] A.g.e.

> nın, ormanın ortasındaki ağaçsız bir alanın, ağaçların koyu gölgeleriyle çevrilmesi gibi, olayın ölçülemez Gizemi'nin arkaplanındaki yükselme –ve bu münasebetle üstünün örtülme– biçimi.

Aynı muğlaklık kendisini, sürekli direnen, daima gizemli ve akıl sır erdirilmez bir şekilde kalan yeryüzü ile bağlantılı olarak tekrarlar: "Daima yapıp etmelerimizi destekleyen ve onlara direnen bir şey vardır ve bu şey hayli gerçektir."[41] Dolayısıyla yeryüzü bir yandan tarihsel dünyanın anlamlı bütünlüğüne direnen şeyi belirlemektedir:

> Bir dünya [*a world*], yeryüzüne [*earth*] geri dönmeye gayret ettikçe, direnişle karşılaşır. Bu süreçte yeryüzü, dünyanın karşılaştığı direniş açısından belirli bir tarzda belirir. Katedralin inşasında, yapıp etmelerimizin sınırlı ve sınırlanmış tikel yollarını keşfederiz. [...] Dünyalarımız ve dolayısıyla da şeylerle anlamlı ilişkilerimiz, daima, dünyanın geçerli ve anlaşılır yapısı cinsinden açıklanamaz bir şeye dayanır.[42]

Diğer bir yandan, her halükârda en çözülemez olan *bizzat dünyanın temel yapısı*'dır. Örneğin, daha yüksek gayri safi yurt içi hasılayı ve kişi başına geliri beraberinde getirdiği için Japon modernleşmesinin arzu edilebilir olduğunu öne sürdüğümüzde, daha temel bir soru sorulmalıdır:

> Peki ama ihtilaflı konular neden yalnızca tam da bu tercihler olmalıdır – modernite öncesi Japon yaşamının temposu ve tarzını kişi başına gelirdeki bir artışa tercih edilecek olursa, Japonya'nın ortalama gelirinin artması için modernleştirilmesi gerektiği argümanı ikna edici olmayacaktır. [...] Dolayısıyla, yeni bir dünya kurma ve eskiyi yıkma dürtüsünün gözden kaçan bir şeye dayandığı görünmektedir – bu, artık sorgulanmaya açık olmayacak denli apaçık bir şeydir: Açıkça söylersek, yeni dünyanın kendisinin arzu edilebilirliğidir. Arzu edilebilirlik dünyevî bir şeydir: Desteklediği dünyayı çeker ve barındırır. [...] Dünyamız büyük ölçüde gözden kaçan, en temel tercihlerimizle –verim ve esneklik isteğiyle– desteklenir.[43]

---

[41] Wrathall, *How To Read Heidegger*, s. 82.
[42] A.g.e., s. 79-80.
[43] A.g.e., s. 81-82.

Yeryüzü, böylece ya ontolojik açıklıktan [*disclosure*] çekilmiş, çözülemez ontik uçurumdur ya da bizzat bu açıklığın kendi-apaçıklığı nedeniyle görülmez olan ufkudur – Gördüğümüz her şeyi içerisinden gördüğümüz ortamın ta kendisi olduğu için onu bu şekilde göremeyiz. Bu iki düzeyi özdeşleştirme yönünde tam anlamıyla Hegelci bir adım atılmalıdır: Bu iki düzey, Öte ve Öteye erişimimizi tahrif eden engel-perde'dir. Dolayısıyla, bu yalnızca Heidegger'in hatası veya kafa karışıklığı değildir (daha öte bir kavramsal ayrım sunarak çözümlenmesi veya düzeltilmesi gereken bir hata veya kafa karışıklığı değildir: Bunlardan biri açıklığa direnen karanlık olarak yeryüzü için bir terim; diğeri ise açıklığın ufkunun görünmezliği için bir terimdir). Yeryüzünü tanımlayan şey, bu iki düzey arasındaki salınımdır.

Bunun diğer bir anlamıysa ontolojik farkın, tüm varlıklar arasında en yukarı basamaktaki cins ve daha başka/daha çok/ ötedeki bir şey arasında "azami" değil, daha ziyade, "asgari" olması, varlıkların arasında değil ama bir kendilik ve boşluğun asgarisi, hiçlik olmasıdır. Ontolojik fark, insanların sonluluğuna dayandığı ölçüde "tüm varlıkların" bir bütünleşmesini mümkün kılan şeydir – ontolojik fark, gerçeklik alanının sonlu olduğu anlamına gelir. Ontolojik fark, tam olarak bu anlam çerçevesinde alındığında, "gerçek/ imkansız"dır: Ernesto Laclau'nun antagonizma belirlemesini alıntılamak gerekirse, oradaki *dışsal fark, içsel farkla örtüşmektedir*. Varlıklarla bu varlıkların Varlıkları arasındaki fark aynı zamanda varlıkların bünyesindeki farktır; diğer bir deyişle, varlıklarla/kendiliklerle onların Açıklıkları [*opening*], anlam ufukları arasındaki fark aynı zamanda bizzat varlıkların alanlarını, bu alanı eksik/sonlu kılarak azaltmaktadır. Paradoks işte burada yatar: *Kendi bütünlüklerindeki varlıklar ile bunların Varlıkları tam anlamıyla "farkı ıskalar" ve Varlığı başka bir "yüksek" kendiliğe indirger*. Kant'ın çatışkıları ile Heidegger'in ontolojik farkı arasındaki paralellik, her iki vak'ada da (fenomenal/numenal; ontik/ontolojik arasındaki) aralığın, bizzat fenomenal-ontik nüfuz alanının tamamından azına atfedilmesi olgusunda yatmaktadır. Fakat Kant'ın sınırlılığı, sonluluğa dair bu paradoksu ontolojik ufkun kurucusu olarak tümüyle kabul edememiş olmasıdır: Nihayetinde Kant, aşkın ufku, kendisi tümden daha geniş bir kuşatıcı âlem olan numenal gerçeklikte

konumlanmış, gerçekliğin sonlu bir varlıkta (insan) vücuda gelme şekline indirgemiştir.

Burada, kendisinin en radikal haliyle, gerçekliğe bakışımızın anamorfik çarpıtılmasına yol açan inkâr edilmiş X olan Lacancı Gerçek'le açık bir bağlantı bulunmaktadır: Reddedilmiş X, hem doğrudan erişimin mümkün olmadığı Şey'dir *ve* hem de bu doğrudan erişimin önüne geçen engeldir, kavrayışımızdan sıyrılan Şey *ve* Şey'i ıskalamamıza yol açan çarpıtan ekrandır. Daha tam söylemek gerekirse, Gerçek en nihayetinde ilk duruş noktasından ikinci duruş noktasına doğru bakış açısı kaymasının ta kendisidir. Toplum kavramının antagonistik niteliğinin o pek bilindik Adornocu çözümlemesini anımsayalım: İlk yaklaşımda, iki toplum kavramı (Bireyci-adcı Anglo-sakson versiyonu ile bireylerden önce var olan bir bütünlük olarak Durkheimcı örgenselci toplum kavramı) arasındaki bölünme indirgenemez görünmektedir; daha yüksek bir "diyalektik sentez"le çözümlenemez görünen ve toplumu içine erişilemez bir Kendinde-Şey'e yükselten hakiki bir Kantçı çatışkıyla başbaşayız gibi görünmektedir. Gelgelelim, ikinci bir yaklaşımda, Şey'e erişimimizi men ediyor gibi görünen bu radikal çatışkının nasıl *halihazırda bizzat o şey* olduğuna dikkat edilmelidir yalnızca – Günümüz toplumunun temel özelliği, Bütünlük ile birey arasındaki uzlaştırılamaz çatışkıdır. Bunun anlamı, en nihayetinde, Gerçek'in mevkisinin katıksız bir şekilde paralaks niteliğinde olduğudur ve bu özelliği itibarıyla tözsel olmadığıdır: Gerçek'in kendinde hiçbir tözsel yoğunluğu yoktur, bakış açısının iki noktası arasındaki, ancak birinden diğerine geçişte algılanabilir, bir aralıktan ibarettir. Dolayısıyla Paralaks Gerçek, "daima kendi yerine dönen", olanaklı tüm (sembolik) evrenlerde aynı kalan standart (Lacancı) Gerçek kavramının karşısındadır: Paralaks Gerçek, daha ziyade altta yatan aynı Gerçek'in görünümlerinin *çokluğunu* izah etmektedir – Aynı olarak sebat eden sert çekirdek değildir, Paralaks Gerçek, görünümlerin çokluğuna aynılığı serpiştiren sert çıban başıdır. İlk hamlede, Gerçek, doğrudan yüzleşemeyeceğimiz ve ancak çok sayıda sembolik kurgunun, zahiri oluşumların merceklerinden yüzleşebileceğimiz, gayrimümkün sert çekirdektir. İkinci bir hamlede, bu sert çekirdek katıksızca zahiridir, edimsel anlamda var olmayandır, yalnızca geriye dönük olarak, "edimsel olarak

olan biten her şey olan" sembolik oluşumlar çokluğundan yeniden kurulabilecek bir X'tir.

Heidegger'in, açıkça söylemek gerekirse, onu "ontolojik fark"ın ontik düzende bir çatlaktan başka bir şey olmadığını kabul etmeye zorlayan (tam da sırası gelmişken, bu durum, Badiou'nun Olay'ın en nihayetinde Varlık'ın düzeninde bir bükülmeden başka bir şey olmadığı yönündeki kilit önemdeki kabulüyle tam bir paralellik taşımaktadır) "gizlenmişlikten açığa çıkma"nın [*unconcealedness*]* iki zorunlu anlamından tüm sonuçları çıkartmaya hazır olmadığı görülüyor. Heidegger'in düşüncesindeki bu sınırlılığın bir dizi felsefî ve etik-siyasî sonucu vardır. Felsefî açıdan bakarsak, bu sınırlılık Heidegger'in Varlık'ın açılmasının farklı ufuklarını sunan tarihsel yazgı kavramına, ontik oluşlardan etkilenmesi mümkün olmayan ve etkilenmemesi gereken, onlara dayanması mümkün olmayan ve dayanmaması gereken yazgıya götürür. Etik-siyasî açıdansa, bu Heidegger'in Holocaust'a kayıtsızlığını (öylece etik olmayıp büsbütün ontolojik olan), bunu hayatın teknolojik açıdan ortadan kaldırılmasının başka halleriyle eşitleyerek bu hallerden birine indirgemesine (teknik üzerine olan konferansındaki kötü nam salmış bir pasajında) tekabül etmektedir: Holocaust'un olağanüstü/istisnai mevkiini kabul etmek, Varlık'ın ontolojik koordinatlarını paramparça eden bir travmayı teşhis etmekle denktir. Heidegger'in bu kayıtsızlığı onu bir Nazi yapar mı?

Heidegger'e suç üstü

Üniversite'nin otoritesinden kurtarılabilecek her ne var ise yalnızca onu kurtarmak için Nazi rejimine dışsal bir şekilde uyum sağlamış resmî Heidegger tasvirini açıkça bozan iki semineri vardır Heidegger'in: *Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat (On the Essence and Notion of Nature, History, and State*, Kış 1933-1934, Deutsches Literaturarchiv'de korunan belge, Marbach am Neckar) [*Doğa'nın, Tarih'in ve Devlet'in Özü ve Kavramına Dair*]; *Hegel über den Staat* (*Hegel, on the State*, Kış 1934-1935, bu belge de DLA'da korunmaktadır) [*Hegel, Devlet Üzerine*]. İşin ilginci, bu ikisinden birincisi, Klostermann Verlag tarafından çıkarılan resmî *Gesamtausgabe*'de içe-

* Almancası, Unverborgenheit. –*ç.n.*

rilmemiştir – "tam baskı" olduğunu söyleyen sıfatı sorunlu kılan bir olgudur bu. Bu iki seminer, resmi Heideggerci *doxa*'ya göre, gerçekleşmemiş olan, gerçekleşemez olan ve gerçekleşmemesi gereken her ne ise tam da onu sergilediği için, suçüstü denmeye en uygun yerlerdir: Nazizme pek kuvvetli destek, Heidegger'in en içteki felsefî projesinde ifade edilmiş ve temellendirilmişti. (Bir filozof için suçüstü durumlarını bulmak için çok fazla zaman harcamak her şeye karşın yanlıştır: Filozofların yaptıkları, bir düşüncenin biçimsel yapısında halihazırda bulunanları onaylamaktan ibarettir.) Gelgelelim, burada insan âsabını çabucak bozmamalı ve standart liberal ayıplamaya kendini bırakmamalı: Heidegger'in yanlışlığının yerini saptamak göründüğü kadar kolay değildir. Heidegger'in 1930'lardaki derslerinde ve metinlerinde yaptığı siyasî atıfların (kullandığı örneklerin, vb.) atmosferi, beklendiği gibi netamelidir – bir devlet olmayı sorgulayan o paragrafın başlangıcını hatırlatmadan geçmemek lazım: "Bir devlet – *vardır*. Varlığı neye dayanmaktadır? Varlığını dayandırdığı yerde, devletin polisi bir şüpheliyi tutuklar. [...]?"[44] Hegel'in rasyonel olanla edimsel olanın spekülatif özdeşliğine dair iddiasıyla neyi kastettiğini göstermek için Heidegger'in verdiği şu örnek de yine netamelidir: "Versay Antlaşması edimseldir, ancak rasyonel değildir."[45]

Heidegger'in başlangıç noktası, Carl Schmitt'in Hegel'in 1933'te, Hitler başa geldiğinde öldüğünü duyuran o ünlü ilânı karşısındaki Hegel savunusudur: "Hegel'in 1933'te öldüğü söylendi; oysa aksine: Ancak o zamandan sonra Hegel ilk kez yaşamaya başlamıştı."[46] Neden? Heidegger, devletin toplumsal varlığın en üst biçimi olduğu şeklindeki tezine katılmaktadır: "İnsanın en üst edimselleşmesi devlette vuku bulur."[47] Heidegger hatta, halkla devlet arasındaki ilişkiyi ontolojik fark cinsinden tanımlayarak, devleti "ontolojik bir mahiyete büründürür" [*ontologizes*]: "Halk, mevcut olan halk, kendi varlığıyla, devletle bütünüyle belirlenmiş bir ilişkiye sahiptir."[48]

[44] Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, New Haven, CT: Yale University Press 2000, s. 27.
[45] Faye, *Heidegger. L'Introduction du nazisme dans la philosophie*, s. 358.
[46] A.g.e., s. 333.
[47] A.g.e., s. 247.
[48] A.g.e., s. 217.

Bununla birlikte, sivil toplum etkileşimini düzenleme aracı olarak liberal devlet anlayışına karşı ortaya çıkan Nazilerin "topyekûn devleti"ni ileri sürmek için Heidegger'in yalnızca Hegel'e ihtiyaç duyduğu açıkça belli oluyor; Heidegger'in, Hegel'in, "dışsal" devletin, "gereklilik devleti"nin, "Anlık devleti"nin, sivil toplum sisteminin sınırlamasını kullanımına, bu kullanımı onaylayarak, atıfta bulunmaktadır:[49] [...] Şâyet özgürlüğü tekil Ben'in özsel bir belirlenimi olarak alırsak, Hegel'in özgürlükten ne anladığını kavrayamayız. [...] Özgürlük yalnızca "Ben"lerin, özneler topluluğunun olduğu yerde edimseldir."[50] Ne var ki Hegel "özgürlük"ten *aynı zamanda* şunu anlamaktadır: Hegel, bireylerin "sonsuz hakları"nın "modern" ilkesinde ısrar etmektedir. Hegel'e göre sivil toplum, *o* büyük modern kazanımdır, edimsel özgürlüğün koşuludur, karşılıklı tanımanın "maddî temeli"dir ve Hegel'in sorunu tam olarak, devletin birliğiyle sivil toplumun dinamik dolayımının, sivil toplumun haklarını kısıtlamaksızın nasıl *birleştirileceğidir*. Genç Hegel hâlâ, özellikle *Etik/Ahlâkî Yaşam Sistemi* [System der Sittlichkeit] adlı eserinde, bireyle toplumun organik bütünlüğü olarak Yunan *polisi*'nden büyülenmiş bir haldedir: Yunan *polisi*'nde toplumsal töz, henüz bireylerin karşısında, nesnel kanunilik olarak dışarıdan dayatılmış, soğuk, soyut bir şekilde dikilmeyip, bireylerin kendi tözlerini tanıdığı, "evleri"nde oldukları kolektif etik yaşamın, "töreler"in organik birliği olarak bulunmaktadır. Bu bakış açısından bakıldığında, soğuk evrensel kanunilik, törelerin organik birliğinden gerilemeyi gösterir – Yunanistan'dan Roma İmparatorluğu'na bir gerilemedir. Her ne kadar Hegel çok geçmeden modernitenin öznel özgürlüğünün kabul edilmesi gerektiğini, *polis*'in organik birliğinin ebediyen yok olduğunu kabul etse de, aslında yenilenmiş organik birliğe, bireylere bir eş olarak sivil toplumdaki "mekanist" etkileşimin ve bireysel rekabetin üstünde ve ötesinde bir organik birliği ve toplumsal dayanışmanın daha derin bir anlamını sunan yeni bir *polis*'e dönüşe ihtiyaç olduğunda ısrar etmiştir.

Hegel'in olgunluğa yönelik can alıcı adımı sivil toplumun rolünü yeniden kavramsallaştırarak, "*polis* paradigmasını ger-

[49] A.g.e., s. 382.
[50] A.g.e., s. 367.

çekten terk ettiği"nde[51] atılmıştır. İlk olarak, Hegel'e göre sivil toplum "Anlık devleti"dir, devlet, her biri bencil çıkarlarını takip eden bireylerin kaotik etkileşimini düzenleyen polis aygıtına indirgenmiştir – özgürlüğün bu türden bir bireyselci-atomistik mefhumu ve birey özgürlüğüne dışsal bir sınırlama olarak dayatılan hukukî düzen mefhumu birbiriyle sıkı sıkıya bağlılaşıktır. Böylelikle buradan doğan ihtiyaç, bu "Anlık devleti"nden, bireylerin kendi tözleri olarak tanıdıkları toplumsal tözün bireylerin toplumsal Bütün bünyesindeki öznel eğilimleriyle uyumlulaştırılan hakiki "Akıl devleti"ne geçiştir. Söz konusu can alıcı adım, Hegel'in sivil toplumun dolayımlayıcı rolünü tamamlamasıyla atılmaktadır: Dışsal mekanik etkileşimle ayrışan organik toplumsal birlikte, sadece şahsi amaçları peşinde koşan her bir bireyin, başkalarına rağmen şahsi çıkarlarını takip ediyor olması aslında, herkesin refahına katkıda bulunduğu bir süreç olarak zaten evrensel ve tikelin, piyasanın o ünlü "görünmez eli" kılığındaki uzlaşmasında kendiliğinden mevcuttur ve işte bu "çok taraflı bağımlılık sistemi", tikel ve evrenselin ayrıldığı ve muarız haline geldiği bir sistem olarak piyasa ekonomisinin nihai modern biçimidir. Bu basitçe, sivil toplumdaki mekanik/dışsal etkileşimi daha yüksek bir organik birlikle "üstesinden gelme" meselesi değildir: Sivil toplum ve dağılmasının oynadığı can alıcı dolayımlayıcılık rolü böylelikle, hakiki uzlaşma (modern öznel özgürlüğü ortadan kaldırmayan uzlaşma) bu dağılmanın orada hazır bekleyen kendindeliğin kendi karşıtı, bütünleşme kuvveti olduğunu fark etmelidir. Dolayısıyla uzlaşma, radikalliğe *içkindir*: İlkin dağılma olarak görünen şey bakış açısında bir değişiklik anlamına gelmektedir. Diğer bir deyişle uzlaşmanın kaynağı, sivil toplumun kendisi, soyut bireyselliğinde ayak direyen öznellik ile bizatihi özgürlüğünü kısıtlayan dışsal bir zorunluluk olarak nesnel toplumsal düzen karşıtlığı arasındaki ayrışmanın yabancılaşma alanı olduğu sürece, *işte bu alanda* (*ki bu alanda, görünen o ki "ilk bakışda, en az tinsel olarak ve en yabancılaştırıcı olarak görünen şey, ihtiyaçlar sistemidir"*[52]) bulunmalıdır,

---

[51] Jean-François Kervégan, "La vie éthique perdue dans ses extrêmes...," *Lectures de Hegel* içinde, sous la direction de Olivier Tinland [Olivier Tinland'ın yönetiminde], Paris: Livre de Poche 2005, s. 283.

[52] A.g.e., s. 291.

daha "yüksek" bir başka alana geçişte değil. Bu uzlaşmanın olgun Hegel'deki yapısı –tekrar etmek gerekirse– Rabinovich* şakasına benzemektedir: "Modern toplumun kendisiyle uzlaşmasının iki nedeni vardır. Bunlardan ilki sivil toplum bünyesindeki etkileşimdir..." "Ne var ki bu etkileşim daimi bir çekişmedir; dağılma ve amansız rekabet mekanizmasıdır!" "İşte bu çekişme ve rekabet bireyi tam anlamıyla bağımsız kıldığı ve böylece nihai toplumsal bağı ürettiğinden, ikinci neden budur..."

Bakış açısının tamamı böylelikle değişir: *Polis*'in organik *Sittlichkeit*'ı** çeşitli tarzlardaki (Piyasa ekonomisi, protestanlık, vb.) modern soyut bireyselliğin aşındırıcı etkisi altında dağılması ve bu birliğin bir şekilde daha yüksek bir düzeyde yenilenmesi artık söz konusu değildir: Hegel'in *Antigone*'yi mükerrer okumaları aracılığıyla, gayet iyi örneklendirilebilecek olan Antik Çağ çözümlemelerinin gösterdiği şey, bizzat Yunan *polisi*'nin, onun organik birliğiyle ters düşen, orada-hazır bekleyen içkin ölümcül antagonizmalarla (kamusal-özel, eril-dişil, insanî-ilahi, özgür-köle, vb.) damgalanarak delik deşik olmuş olmasıdır. Soyut evrensel bireycilik (Hıristiyanlık), Yunan organik birliğinin dağılma nedeni olmak şöyle dursun, bilakis hakiki uzlaşma için gereken ilk adımdır. Piyasaya gelince, düpedüz aşındırıcı bir kuvvet olmak şöyle dursun, evrensel olanla tikel olan arasındaki hakiki uzlaşmanın temelini oluşturan dolayımlayıcı süreci sağlayan piyasa etkileşimidir: Organik düzen insanları bölerken, piyasa rekabeti insanları gerçekten bir araya getirir.

Olgun Hegel'deki bu değişikliğin en net göstergesi, örfler ve hukuk karşıtlığına dairdir: Hegel'in erken dönemine göre, örflerin kurumsallaşmış hukuka dönüşümü, örgensel birlikten yabancılaşmaya doğru geriye dönük bir hamleyken (norm artık tözsel etik doğamın bir parçası olarak deneyimlenmemekte ve özgürlüğümü kısıtlayan dışsal bir kuvvet olarak deneyimlenmektedir), Hegel'in olgun dönemi için bu dönüşüm, modern öznel özgürlük alanını açmaya ve bu alanı ayakta tutmaya dönük can alıcı önemde bir adımdır.[53] Bu Hegelci içgörülerle tam bir karşıtlık

---

* Arjantinli müzisyen, komedyen ve yazar. 2015'te öldü. –*ed.*

** Polis'in organik etik yaşamı. –*ed.*

[53] Buradaki sorun, hiç kuşkusuz, piyasa dinamiğinin vaad ettiğini gerçekten sağlayıp sağlayamadığıdır. Piyasa dinamiği toplumsal kitlenin daimi istik-

içerisinde, Heidegger kendi "bütüncül devlet" kavramını açmaktadır:

> *Bütüncül* bir devletten bahsediyoruz: Bu devlet (diğerlerinin arasında) tikel bir nüfuz alanı değildir, toplumu (devletin kendisinden) kurtarmak için burada olan bir aygıt değildir. Bu devlet, yalnızca bazı insanların uğraşması gereken bir alandır.[54]

> [...] Halk böylelikle devleti, kendi tarzları ve üsluplarınca bir halk gibi arzu eder ve sever. Halk devlet için mücadele ile, *eros* tarafından boyunduruk altına alınmıştır.[55]

Bu Eros, hiç kuşkusuz kişileştirmeye işaret etmektedir: Aşk daima Bir'e, Önder'e aşktır:

> Führer-Devleti –sahip olduğumuz devlet– tarihsel gelişimin tamamlanması anlamına gelmektedir: İnsanların Führer'de edimselleşmesidir.[56]

> Diğerlerini Önder'in takipçileri haline getiren yalnızca Önder'in iradesidir ve topluluk takip etme ilişkisiyle ortaya çıkmaktadır. Takipçilerin fedâkârlığı ve hizmeti, bu canlı bağdan vücut bulmaktadır, yoksa kurumların cebrine itaatlerinden değil.[57]

> Önder, halkın iradesiyle ilişkilidir; bu irade tekil iradelerin toplamı olmayıp, ilksel bir sahiciliğin bütünüdür. Bir topluluğun irade bilinci meselesi, tüm demokrasilerdeki sorundur, yalnızca Önder'in iradesi ile halkın iradesini kendi özselliklerinde tanınması yoluyla yararlı bir şekilde çözülebilecektir. Bugün görevimiz komünal

---

rarsızlaşmasına, özellikle sınıf ayrımlarını arttırarak ve hayatın temel koşullarından yoksun bir "tabaka"nın doğmasına neden olarak, yol açmıyor mu? Hegel'in buna getirdiği çözüm hayli pragmatiktir – Hegel kolonyal genişleme ve özellikle de tabakaların [*Stande*] dolayımlayıcı rolü türünden ikincil, yatıştırıcı tedbirleri yeğlemektedir. Hegel'in ikilemi, iki yüzyıl sonra, bugün hâlâ bizim de ikilemimizdir.

Hegel bu tarihsel sınırının en açık göstergesi, bu aynı *Sitten* (töreler, toplumsal etik düzen) sözcüğünü ikili şekilde kullanmasıdır: Sözcük geride bırakılması gereken (Antik Yunan ideali) dolaysız örgensel birlik için ve modern bir devlette edilmselleştirilmesi gereken yüksek örgensel birlik için kullanılmaktadır.

[54] Faye, *Heidegger*, s. 376.

[55] A.g.e., s. 221.

[56] A.g.e., s. 247.

[57] A.g.e., s. 240.

> varlığımızın kurucu ilişkisini, halk ile Önder'in bu edimselliği yönünde, bu ikisinin ayrılamayacağı edimsellik olarak düzenlemektir. Ancak bu temel tasarı, uygulanması yoluyla kendi özsel veçhesinde ortaya konduğunda, hakiki önderlik mümkün olur.[58]

Bu, hiç kuşku yok ki, yine rasyonel bir devlet başının bir önder değil de, bir kral olması gerektiğini düşünen Hegel'in tümden karşısındadır. Neden? Gelin Hegel'in, kalıtsal bir monarşinin rasyonel zorunluluğuna dair (kötü) ünlü çıkarımına bir bakalım: Bürokratik bilgi zinciri, "kendisini bir o yönde bir bu yönde sürekli salınmaya bırakan artı ve eksileri değerlendiren, tüm tikelleri tek kendilik'de sindiren ve kendi kararını 'istiyorum' diyerek veren, dolayısıyla tüm etkinliği ve edimselliği başlatan iradenin bütünüyle somut nesnelliği"[59] olarak kralın kararı aracılığıyla tamamlanmalıdır. "Monarşi kavrayışının tüm kavrayışlar arasında muhakemesi diğer bir deyişle, Anlık tarafından kullanılan üzerine düşünme yöntemindeki en zoru olması"[60] bu nedenledir. Bir sonraki paragrafta, Hegel, monarkın bu spekülatif zorunluluğunu daha da açmaktadır:

> Devlet iradesinin içerisinde yoğunlaştığı bu nihai kendilik, soyutlama içerisinde böylece alındığında, tek bir kendiliktir ve dolayısıyla dolaysız bireyselliktir. Dolayısıyla "doğal" niteliğine tam da kavranışında işaret edilmektedir. Monark, dolayısıyla, özsel olarak, tüm diğer niteliklerinden soyutlanmış bir halde, bu birey olarak nitelenmektedir ve bu birey, dolaysız, doğal bir usulle, diğer bir deyişle, doğanın işleyişi içerisinde doğumu yoluyla, monark makamına yükseltilmektedir.[61]

Anlık'ın kavrayamadığı spekülatif moment şudur: "Katıksız öz-belirlenim kavramının Varlık'ın dolaysızlığına ve dolayısıyla doğa âlemine geçişi".[62] diğer bir deyişle, yaşayan bir bütünlüğün evrensel dolayımını pekâlâ kavrayan anlık, *bu bütünlüğün kendisini edimselleştirmek amacıyla dolaysız bir "doğal" tekillik kılığında edimsel varoluş kazanmak zorunda oluşunu* kavraya-

---

[58] A.g.e., s. 238.

[59] G. W. F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right* [Tüze Felsefesi], Cambridge: Cambridge University Press, 1991, paragraf 279.

[60] A.g.e.

[61] A.g.e., paragraf 280.

[62] A.g.e.

maz.[63] Burada, "doğal" sözcüğü üzerinde önemle durulmalıdır: *Mantık*'ın sonunda, tıpkı İdea'nın tamamlanmış öz-dolayımının kendisini Doğadan kurtararak Doğa'nın dışsal dolaysızlığının içine çöktüğü gibi, Devlet'in rasyonel öz-dolayımı, dolaysız, *dar anlamda* "irrasyonel" doğal olarak doğrudan belirlenen bir iradede edimsel varoluş kazanmak zorundadır.

Napolyon'u 1807 muhaberesinden sonra Jena sokaklarında atının üstünde gören Hegel, bunun sanki Dünya Tini'ni bir atın üstünde görmek gibi olduğunu not etmişti. Bu yorumun Hıristiyan teolojisindeki imaları aşikârdır: İsa söz konusu olduğunda olan biten bizzat Tanrı'ydı, bütün evrenimizin yaratıcısı, etrafta sıradan bir birey gibi dolaşıyordu. Cisimleşmesinin bu gizemi farklı katmanlarda ayırt edilebilir. Bu farklı katmanlar, ebeveynlerin bir çocuk hakkındaki ve belirlenmiş dönüşlülükten dönüşlü belirlenmeye Hegelci tersine çevirmeyi temsil eden "Orada aşkımız yürüyor!" şeklindeki spekülatif beyanlarına – aynısı tebâsını kendisinin etrafta yürürken gören bir kral için de söz konusudur: "Orada devletimiz yürüyor." – dek götürülebilir. Marx'ın dönüşlü belirlenmeyi anması (*Kapital*'in birinci bölümündeki meşhur dipnotunda) da burada yeterli gelmemektedir: Bireyler bir kişiye, o kişi bizzat bir kral olduğu için kralmış gibi davrandıklarını düşünürler, oysa, o kişi yalnızca ona kralmış gibi davranıldığı için kraldır. Tabiî buradaki can alıcı nokta, bir toplumsal ilişkinin bir kişide "şeyleşmesi"nin, alelade bir "fetişçi yanılgı" olarak bir kenara atılmaması gerektiğidir; Bu türden bir kenara atmanın ıskaladığı şeye, muhtemelen "Hegelci performatif" olarak işaret edilebilir: Elbette kral, "kendinde" zavallı bir bireydir, elbette, ancak tebâsı ona kralmış gibi davrandığı ölçüde bir kraldır; gelgelelim, mesele krala karşı ihtiramımızı ayakta tutan söz konusu "fetişçi aldanma"nın kendinde performatif bir boyutu olmasıdır – *Kral'da "cisimleşen" devletimizin birliği kendisini yalnızca bir kralın şahsında edimselleştirir*. "Fetişçi tuzak"tan kaçınma ve bir kralın olumsal şahsı ile temsil ettiği şey arasında ayrım

[63] Hegel'le alay eden Marksistler, bir kez daha doğrudan rasyonel bütünlüğü ete kemiğe büründürmekle kalmayıp, yalnızca aptalca kılı kırk yarmakla kalmayıp tam bilginin bir sureti olarak onu bütünüyle bünyesinde barındıran önder kılığındaki bu ihmalkârlığın bedelini ödemediler. Diğer bir deyişle, Stalinist önder bir monark *değildir*, onu daha kötü yapan da budur.

yapma ihtiyacı üzerinde ısrar etmenin kafi gelmemesinin nedeni işte budur: Kralın temsil ettiği şey, yalnızca kendi şahsında olagelmektedir, tıpkı bir çiftin aşkının (en azından belirli bir geleneksel bakış açısı içerisinde) yalnızca kendi döllerinde edimsel hale gelmesi gibi.

Şu âna kadar Hegel, Heidegger'le aynı şeyi söylüyor gibi görünmektedir; fakat, 280. paragrafın Ek bölümünde açıklığa kavuşturulan can alıcı önemde bir ayrım bulunmaktadır:

> *Ek*: Monarşiye karşı sıklıkla, muhtemelen kötü eğitilmiş olan monarkın devletteki en yüksek mevkiye layık olmadığı, dolayısıyla da devlet refahının şansa bağlı kılınmış olduğu ve bu durumun kendisinin rasyonel olma gerekliliği nedeniyle anlamsız olduğu iddia edilir. Ne var ki açıkça söylemek gerekirse tüm bunlar, her şeyi monarkın tikel karakterine bağlayan abes bir ön kabule dayanmaktadır. Tamamen örgütlü bir devlette mesele, biçimsel bir kararın doruk noktasından (ve tutkuya karşı doğal bir siperden. Bu nedenle bir monarkta nesnel nitelikler talebinde bulunmak yanlıştır) ibarettir; taç söz konusuysa sahibinin mizacına has tikelliğin önemsiz olması gerekir, dolayısıyla monarkın tek söylemesi gereken "evet"tir ve noktası-virgülüne kadar yapmaktır. [...] İyi örgütlenmiş bir monarşide, nesnel veçhe yalnızca hukuka dairdir ve monark'a düşen, öznel "istiyorum" ifadesini hukuka eklemesinden ibarettir.[64]

Heidegger'de eksik olan şey, Monark'ın sözünü ettiğimiz şekildeki işlevinin noktası-virgülüne kadar katıksız biçimsel yapma işlevine, diğer bir deyişle, günümüzde "betimleyici" ve "performatif" veçheler çerçevesinde bir devleti yönetmenin "nesnel veçhesi", kanun ve tedbirlerin içeriği (ki bu uzman bürokrasinin işidir) ve bu "nesnel veçhe"nin yürürlüğe konacak "öznel" devlet kararına dönüşümü dediklerimiz (ya da Lacancı terimlerle söylersek, bilgi zinciri ve Efendi-Gösteren) arasındaki ayrıma indirgemektir. Heidegger'in Önder kavramı, tam da Hegel'in birbirinden ayrı tutmaya çalıştığı iki boyutu birbirine katmaktadır. Hegel'in monark kavramındaki daha başka bir paradoks ise kralın aynı zamanda diğer tüm öznelerin evrensel kanunî eşitliğini güvence altına alan bir kurucu istisna olmasıdır; Hegel'in aksine Heidegger'in eşitliği açıkça Önder tarafından dayatılan bir "rütbeler hiyerarşisi" lehine reddetmesine şaşmamalı:

---

[64] Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, paragraf 280, Ek.

> Tahakküm iktidara aittir, bu aslında yönetenin edimsel yönetimi altındakilere gücü ölçüsünde irade dayatıp kurallar koyarak rütbeler hiyerarşisi oluşturmasıdır.[65]

Heidegger –kendisini Antik Yunan hayatının "acımasız" veçhelerini (kölelik, vb.) göz ardı etmesi nedeniyle suçlayanları *hiddetlendirir*– "rütbe ve baskınlık"ın, varlığın ortaya çıkmasında nasıl doğrudan temellendiğine açıkça işaret ederek, tahakkümün toplumsal ilişkileri için dolaysız bir ontolojik temel sağlamaktadır:

> Şâyet bugün insanlar zaman zaman kendilerini Yunanların *polis*iyle oldukça hevesli bir şekilde meşgul edeceklerse, onun bu yanını bastırmamalıdırlar; aksi takdirde, *polis* kavramı kolaylıkla mülayimleşir ve duygusallaşır. Rütbede daha üstte olan daha güçlüdür. Bu nedenle Varlık, biraraya getirilmiş uyum olarak logos, her insan için aynı bedelden kolayca elde edilebilir değildir, fakat her daim sadece eşitleyici, gerilimi ortadan kaldırıcı, düzleyici olan uyuma karşıt olarak örtüktür.[66]

O halde, bu türden bir hiyerarşik düzenin düşmanı kimdir? Yahudi-Hıristiyan" tinselliğindeki zeminde, modern siyasetin iki karşıt akımı olarak yer alan komünist eşitlikçilik ve burjuva-liberal bireyciliğin kaynağı ve temelindeki ortaklık gayri-hiyerarşik eşitlikçiliğin Janus başıdır. Dolayısıyla modern siyasetin iki karşıt akımının kaynağı ve temeli ortaktır

> Kendi tarzına uygun olarak, *Yahudi-Hıristiyan* tahakküm, "proletarya diktatörlüğü" tarafını ve liberal-demokratik kültürel çaba tarafını aynı anda tutarak, ikili bir oyun oynar; bu ikili oyun orda hazır-bekleyen köklerden yoksun oluşumuzu ve özsel kararlar alma yetersizliğimizi bir süre için gizlemeye devam edecek.[67]

Dahası Heidegger liberal-demokratik *doxa* karşısında bir adım daha atar: Komünizmle liberalizm arasındaki alternatiflerden biri olarak "İngiliz" demokratik liberalizmi daha tehlikelidir: "İngiliz "Bolşevizmi"nin burjuva-Hıristiyan biçimi daha tehlikelidir. Bu ortadan kaldırılmadıkça, modern çağ, muhafaza edilmeye devam edecektir."[68]

---

[65] Faye, *Heidegger*, s. 239.
[66] Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, s. 102.
[67] Faye, *Heidegger*, s. 457.
[68] A.g.e., s. 467.

Demokrasiye güvensizlik, Heidegger düşüncesinin *Kehre*'den [dönüşten]* sonra bile daimi özelliğidir; bunu Heidegger'in ölümünün ardından *Spiegel*'de yayımlanan demokrasinin modern teknolojiye en iyi uyan siyasî biçim olduğundan kuşku duyduğunu ifade etmiş olduğu söyleşide de bulduğumuz gibi, 1936-1937'deki Nietzsche derslerinde (burada şunu yazmaktadır: "Avrupa daima "demokrasi"ye sâdık kalmak ister ve bunun demokrasi için mukkadder bir ölüm olacağını görmek istemez"[69]) de buluruz.

Tekrarlama ve Yeni

Yine Chesterton'un bir bedeni ceset yığını arasında saklama kavramına dönmüş bulunuyoruz: Heidegger'in felsefe inşasının bütününü "faşist" olarak mahkûm ettiğimiz, (*bir)* cesedi –diğer hepsine faşist bir doku veren tekil ideolojik özelliği– tanımlayabilme yetersizliğimizi, "Heidegger'in faşist düşüncesi" olarak adlandırılan o ceset *yığını*nı inşa ederek maskelemiş oluyoruz. Bu yolla, düşmana çok fazla şey bahşetmiş oluyoruz: Karar, tekrarlama, kişinin kendi kaderini kabul etmesi ve benzeri şeyler kavramlarında (ya da, "olağan" siyasete daha yaklaşırsak, kitle disiplini, bireyin kolektif için fedâkârlığı ve benzeri kavramlarında) "doğası gereği faşist" hiçbir şey yoktur. Kısacası, düşmanın muharabe alanını ve riske edilecek başka şeyleri belirlemesine izin vermeyerek ve ona soyut bir şekilde karşı çıkarak, istediğinin olumsuz bir kopyasını desteklemeye son veririz. Sonuna kadar açık ve katı olmak adına, Hermann Goering'in daha 1940'ların başındayken kendisine meşhur bir Yahudi'yi tehcirden niçin koruduğunu soran fanatik Nazi'ye verdiği yanıttan öğrenilmesi gereken bir ders vardır: "Bu şehirde, kimin Yahudi olduğuna ben karar veririm!" (yeri gelmişken söyleyelim, bu yanıt aynı zamanda Bismarck'tan Karl Lüger'e dek kendi ayrıcalıklı Yahudilerini koruyan başka pek çok önde gelen Alman'a da atfedilmektedir). Bu şehirde, kimin solcu olduğuna biz karar veririz, dolayısıyla "tutarsızlık" konusundaki liberal suçlamalara

* Die Kehre: Heidegger'in felsefesinde Varlık ve Zaman'ın ardından zaman ve varlığa/ basit bir şekilde insandan varlığa yaşanan bir dönüşü/değişimi ifade etmede kullanılan bir ifade. –*ç.n.*

[69] Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, cilt 43, *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst*, Frankfurt: Klostermann 1985, s. 193.

basbayağı kulak asmamalıyız. Söz gelimi Paul Berman, Guevera hakkındaki *Motorsiklet Günlüğü* [The Motorcycle Diaries] filmi için yazdığı eleştiride şunu ileri sürüyor:

> Bütün bir film, havasında ve üslubunda, Hıristiyan Teolojisine ait şehitlik kültü, ölüme dümen kırmış manen üstün olana hayranlık kültünü barındırıyor içinde – Tam da Latin Amerika Katolik Kilisesi'nin birkaç yüzyıl boyunca yücelttiği ama sefâletle sonuçlanan türden bir hayranlık. Bu filmde gerici Katolikliğe isyan edişin bizzat kendisi gerici Katolikliğin bir ifadesidir. Latin Amerika'nın geleneksel kiliseleri tüyler ürpertici biçimde kanayıp duran aziz heykelleriyle doludur. Ve filmde astımı nedeniyle ciğerleri sökülürcesine öksürür ve kendisini soğuk suda yüzerek sınayan Genç Che betimlemesi sunuşu tam olarak bu heykellerin mazoşist cazibesini taşımaktadır.[70]

Buna basitçe şu yanıt verilmelidir: Doğru da, ne olmuş yani? Neden devrimci siyaset Katolik şehitlik kültünü devralmasın? Dahası sonuna kadar gidip aynısını Leni Riefenstahl için de söylemekten korkmamalıyız (pek çok liberalin korkacağı gibi). Riefenstahl'ın eseri, meş'um sonucuna ilerleyen ereksel bir okumaya uygun görünmektedir. Dağcılığın olağanüstü koşullarındaki bedensel çaba ve kahramanlığı öven *Bergfilme* ile başlayan Riefenstahl bedensel disiplinin, konsantrasyonun ve irade gücünün sportif ve siyasî biçimlerini öven iki Nazi belgeselinin yapımına geçer; II. Dünya Savaşı'nın ardından ise, fotoğraf albümleri sayesinde Riefenstahl'ın, beden güzelliği idealini ve Afrika'daki Nubi kabilesinde kendine hâkim olmanın vakurluğunu keşfettiğini görürüz; nihayet son on yıllarda, zor bir zanaat olan derin su dalgıçlığını keşfederek denizin ışıksız derinlerindeki tuhaf yaşam konulu belgeseller çekmeye başlar.

Böylece baştan aşağı açık bir yörüngeye kavuşmuş gibi görünüyoruz: Dağların zirvelerinde mücadele eden bireylerle başlayıp, yaşamın kendisini amorf biçimde geliştireceğimiz denizin altına kadar alçalıyoruz – Leni Riefenstahl'ın o derinlikte karşılaştığı şey öteden beri aramakta olduğu nihai nesnesi, ebedi yaşamın bizatihi müstehcenliği ve karşı konmazlığının kendisi değil midir? Dahası bu aynı zamanda onun kişiliği için de geçerli değil midir? Aslında, Leni'den büyülenmiş olanların korkusu

[70] Şu bağlantıdan çevrimiçi olarak erişilebilir: www.slate.com/id/2107100.

artık "ne zaman ölecek?" değil "ölecek mi?" sorusudur gibi görünmektedir – Her ne kadar rasyonel olarak yakında öleceğini bilsek de, bir şekilde buna gerçekten inanmamış, gizli bir şekilde sonsuza dek olmaya devam edeceğine ve dolayısıyla ölümünün hakiki bir sürpriz olduğuna ikna olmuşuzdur.

Bu süreklilik genellikle, Susan Sontag'ın Riefenstahl hakkındaki "*Büyüleyen Faşizm*" [Fascinating Fascism] adlı örnek niteliğindeki o ünlü denemesinde olduğu gibi, "proto-faşist" bir sapmaya verilidir. Buradaki fikir, Riefenstahl'ın Nazi öncesi ve sonrası filmlerinin bile "proto-faşist" bir hayat görüşünü ifade ettiğidir: Riefenstahl'ın faşizmi, doğrudan Nazi siyasetlerini övmesinden daha derinde, kendisinin hayatın siyaset öncesi estetiğinde, disipline sokulmuş hareketleri sergileyen güzel bedenlerden büyülenmesinde mevcuttur zaten... Belki de bu yeri [*topos*'u] sorunsallaştırmanın zamanı gelip çatmıştır. *Mavi Işık* [Das blaue Licht] filmine bakalım: Filmi tam olarak karşıt bir tarzda yorumlamak mümkün değil midir? Yalnız, yabanıl bir dağ kızı olan ve bize anti-semitik katliamları hatırlatmaktan başka bir şey yapamayan Junta, köylülerin yaptığı bir soykırımın neredeyse kurbanı haline gelmiş, toplumdan dışlanmış biri değil midir? Muhtemelen Riefenstahl'ın sevgilisi olan ve o zamanlar senaryoyu birlikte yazdıkları Béla Balázs'ın Marksist olması bir tesadüf değildir.

Buradaki sorun çok daha geneldir, Riefenstahl'ın ötesindedir. Riefenstahl'ın tam karşıtını, Arnold Schoenberg'i ele alalım: Schoenberg'in 1911'deki büyük teorik manifestosu *Uyum Teorisi* [Harmoienlehre] eserinin ikinci bölümünde, yüzeysel olarak neredeyse Nazilerin anti-Semitik son dönem parçalarını anımsattığı için tonal müziğe karşıtlığı geliştirir: tonal müzik, arındırıcı bir çözüme muhtaç "hastalıklı", "yozlaşmış" bir dünya haline gelmiştir; tonal sistem "iç-melezlemeye ve enseste" boyun eğmiştir; eksik yedili türünden romantik akorlar "hermafrodit", "serseri" ve "kozmopolitan"dır... Bu türden bir mesih-vahye ait tavrın, Nazilerin "nihai çözümü"ne yol açan aynı "tinsel durum"un bir parçası olduğunu iddia etmekten daha kolayı yok. Gelgelelim, bu tam da kaçınılması gereken sonuçtur: Nazizmi itici kılan şey nihai çözümün *haddi zatında* retoriği olmayıp, bu retoriğin Nazizme kattığı sapmadır.

Bu tür bir çözümlemenin Riefenstahl'a daha yakın olan popüler konularından biri de, disipline sokulmuş binlerce beden hareketinin sergilendiği kitlesel koreografinin (geçit törenleri, stadyumlarda kitle gösterileri, vb.) sözümona "proto-faşist" karakteridir; şâyet insan aynı fenomeni sosyalizmde de bulursa, hemen iki "totaliterlik" arasında "daha derin bir dayanışma" olduğu sonucuna ulaşır. İdeolojik liberalizmin tam bir prototipi olan böyle bir prosedür meseleyi ıskalamaktadır: Bu tür kitle gösterileri doğaları gereği faşist olmakla kalmaz; Bunlar "nötr" bile değildirler, Sol'un veya Sağ'ın onlara el atmasını bekliyor değillerdir – Nazizm onları, onların özgün yaratıcısı olan işçi hareketinden çalmış ve onlara el koymuştur. "Proto-faşist" öğelerin hiçbiri başlı başına faşist değildir, onları "faşist" kılan şey, onların özel eklemlenmesinden ibarettir – ya da daha ziyade, Stephen Jay Gould'un sözcükleriyle söylersek, tüm bu öğeler, faşizm tarafından "alınıp-kendisine uygun kılınmıştır".[71] Diğer bir deyişle, "*henüz adı konmadan önce*[72] faşizm" yoktur, çünkü *faşizmin kendine özgü anlamını öğeler demetinden üreten bizzat bu sözcüktür (adlandırmadır).*

Benzer şekilde, disiplinin (kendini kontrol eden beden eğitimine dek) "proto-faşist" bir özellik olduğu mefhumunu da kökten reddetmek gerek – tam da bu "proto-faşist" sıfatı terk edilmelidir: Bu sıfat, kavramsal çözümlemeyi engellemek işlevini gören sahte-kavramlara bir örnektir. Binlerce bedenle düzenlenmiş gösterinin "proto-faşist" olduğunu söylediğimizde, katiyen bir şey söylemiş olmuyoruz, yalnızca cehâletimizi maskeleyen belirsiz bir ilişkiyi ifade ediyoruz. Dolayısıyla otuz yıl önce, Kung Fu filmleri popülerken (Bruce Lee, vb.), muhatap olduğumuz şeyin, başarı için tek aracı, tek sahip oldukları şeyi, bedenlerini disiplinli bir şekilde eğitmek olan delikanlıların hakiki işçi sınıfı ideolojisi olduğu aşikâr değil miydi? Aşırı özgürlüklerin keyfine varmadaki kendiliğinden ve "kafaya göre takılma" tavrı, ona maddî anlamda gücü yetenlere aittir – hiçbir şeye sahip olmayanların sahip oldukları tek şey disiplinleridir. Bedensel disiplinin, şâyet bu disiplin varsa, "kötü" biçimi kolektif idman olmayıp, daha ziyade benliğin içsel potansiyelinin gerçekleşme-

[71] "ex-apted".

[72] "avant la lettre".

si olarak tezahür eden Yeni Çağ mitinin parçası olarak tempolu koşu ve vücut geliştirmedir – kişinin beden saplantısının, eski solcu radikallerin pragmatik siyasetin "olgunluk"una geç evresindeki neredeyse zorunlu bir unsur olmasına şaşmamalı: Jane Fonda'dan Joschka Fischer'e dek, iki evre arasındaki "gizlilik dönemi"nin* işareti, kişinin kendi bedenine odaklanmasıdır.

Dolayısıyla, Riefenstahl'a dönersek, bunun anlamı, Riefenstahl'ın Nazilere bağlanmasını sınırlı ve talihsiz bir serüven olarak kenara atmamız gerektiği değildir. Hakiki sorun, eserine yayılan gerilimi sürdürmektir: yani Riefenstahl'ın usullerinin sanatsal mükemmeliği ile bu usulleri "seçen" ideolojik proje arasındaki gerilimi. Riefenstahl'ın durumu, çok önce bizim sanatsal ölçütümüzün parçası haline gelen Ezra Pound, W. B. Yeats ve faşist eğilimleri olan diğer modernistlerinkinden niçin farklı olsun ki? Belki de, Riefenstahl'ın "hakiki ideolojik kimlik"ini arayışı yanıltıcıdır: Böyle bir kimlik yoktur, Riefenstahl gerçekten tutarsızdır, oraya buraya sürüklenirken ihtilaflı bir güç alanına saplanmıştır.

Heidegger'e, Nazilere bağlanmasına dönersek, Heidegger "tamamen yanlış" değildir – Söz konusu trajedi, Heidegger'in konuşlandırdığı devrimci edimin yapısına sonradan faşist bir sapma eklemesi ve *neredeyse haklı* çıkmış olmasıdır. Heidegger'in tam da en çok yanıldığı yer, 1920'lerin sonlarından 1930'ların ortalarına kadarki yazılar, hakikate en çok yaklaştığı yerdir. Böylelikle, bizim görevimiz Heidegger'i *tekrar etmek* ve onun düşüncesindeki bu kayıp boyutu/potansiyeli düzeltmektir. 1937-1938'de Heidegger şöyle yazıyor:

> Muhafazakâr olan, tarihyazımsal olanda batağa saplanmıştır; tarihin derinliğine ancak devrimci olan erişir. Burada devrim yalnızca yıkma veya yok etmeden ibaret olmayıp başlangıcın yeniden yapılandırılabilmesi için alışılagelmiş olanın değişikliğe uğratılması ve yeniden yaratılması anlamındadır. Dahası, özgün olanın başlangıca ait olmasından ötürü, başlangıcın yeniden yapılandırılması asla daha önce olanın bayağı bir taklidi değildir; yeniden yapılandırma, tamamen başka fakat yine de aynıdır.[73]

---

* Psikanalitik teoriye göre psikoseksüel gelişimin, yaklaşık beş yaşından buluğ çağına kadar süren dördüncü evresidir (fallik evre ile genital evre arasındaki evredir). Bu evrede cinsel dürtülerini bastırır ve hemcinsleriyle ilişki kurmayı

Bu satırlar tek başına alındığında, devrim konusunda Benjaminci düşünceyle, bütünüyle uyumlu bir betimleme değil midir? Walter Benjamin'in örneğini anımsayalım: Ekim Devrimi, Fransız Devrimi'ni, onun başarısızlıklarından arınarak, aynı itkiyi ortaya çıkarıp yineleyerek tekrarlamıştır. Halihazırda Kierkegaard'a göre, tekrarlama, "tersine çevrilmiş hafıza"dır, ileriye bir harekettir, Yeni'nin üretilmesidir, Eski'nin değil. "Güneşin altında yeni bir şey yok", tekrarlama hareketiyle en büyük tezattır. Dolayısıyla iş, tekrarlamanın (onun tarzlarından birinin) Yeni'nin ortaya çıkmasından ibaret değildir – *Yeni ancak tekrarlama yoluyla ortaya çıkabilir*. Bu paradoksun anahtarı, hiç kuşkusuz, Deleuze'ün zahiri olanla edimsel olan arasındaki ayrım olarak işaret ettiği şeydir (ve –neden olmasın?– bu, Ruh ile Lafız arasındaki ayrım olarak da belirlenebilir). Kant gibi büyük bir filozofu ele alalım – onu tekrarlamanın iki tarzı vardır: Ya lafzına bağlı kalıp onun sistemini, Yeni-Kantçılar'ın tarzında (Habermas ve Luc Ferry'yi içine alacak şekilde) daha da ayrıntılandırmak ve değiştirmek; ya da bizzat Kant'ın kendi sisteminin edimselleşmesinde ihanet ettiği yaratıcı itkiyi yeniden elde etmeye çabalamak (diğer bir deyişle, halihazırda "Kant'ta bizzat Kant'tan fazla olan"a, onun belirtik sisteminden daha fazlasına, aşırı çekirdeğine bağlanmak). Buna uygun olarak, geçmişe ihanet etmenin iki tarzı vardır. Hakiki ihanet, etik-teorik bir en yüksek sadakât edimidir: Kant'ın lafzına, onun düşüncesinin "ruhu"na sâdık kalmak (ve tekrar etmek) için ihanet etmek zorundayızdır. Tam anlamıyla Kant'ın lafzına sâdık kaldığımızda, onun düşüncesinin çekirdeğine, düşüncesinin altında yatan yaratıcı itkiye gerçekten ihanet etmiş oluruz. Bu paradoksu sonucuna taşımalıyız: İnsan bir yazara, ona ihanet etmesi sayesinde (düşüncesinin edimsel lafzına ihanet etmesi sayesinde) gerçekten sâdık kalabilmekle kalmaz; daha radikal bir düzeyde, bu önermenin tersi daha da geçerlidir – insan bir yazara ancak onu tekrar ederek, onun düşüncesinin çekirdeğine sâdık kalarak hakiki anlamda ihanet edebilir. Şâyet kişi yazarı tekrar etmez (sözcüğün sahici Kierkegaardcı anlamıyla) ve yalnızca onu "eleştirir", farklı bir

---

yeğler. –*ç.n.*

[73] Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Cilt 45, *Grundprobleme der Philosophie*, Frankfurt: Klostermann 1984, s. 41.

yere geçer, onun tavrını değiştirir, vb. ise, bu aslında o kişinin bilmeden yazarın ufkunda, yazarın kavramsal sahasında kaldığı anlamına gelir.[74] G. K. Chesterton, Hıristiyanlığa dönmesini betimlerken, "hakikatin on dakika önünde olmaya çalıştığını ama kendisinin onun on sekiz yıl gerisinde* olduğunu fark ettiğini"[75] öne sürüyor. Bunun aynısı, günümüzde, en son "post" modasını takip ederek Yeni'yi çaresizce yakalamaya çalışanlar ve böylelikle hakikaten Yeni olandan daima on sekiz yıl geride kalmaya mahkûm olanlar için de geçerli değil midir?

Marx, Fransız Devrimi hakkındaki ironik yorumlarında, devrimci coşkunlukla "akşamdan kalma"nın ayılma etkisini karşı karşıya koyar: Görkemli devrimci galeyanın, özgürlük, eşitlik ve kardeşlik Olayı'nın asıl sonucu, Piyasa hesaplamasının acınası yararcı/bencil evrenidir. (ve bu arada, ikisi arasındaki bu açıklık Ekim Devrimi söz konusu olduğunda daha da geniş değil midir?) Gelgelelim Marx basitleştirilmemelidir: Marx'ın kastettiği şey, ticaretin kaba gerçekliğinin nasıl olup da devrimci coşkunluk tiyatrosu "hakikati"ne dahil olduğunun hayli sağduyulu içgörüsü değildir. Bir Olay olarak devrimci galeyanda, başka bir ütopik boyut öne çıkmaktadır; öne çıkan boyut, "ertesi günü" devralan, piyasa gerçekliği tarafından ihanet edilmiş aşırılık olarak evrensel kurtuluş boyutudur – bu aşırılık, haddi zatında, öyle-

[74] Sahici sadakât, bizzat boşluğa sadakâttir – tam da nesneyi kaybetme edimine, nesneyi terk etme/silme edimine sadakâttir. Neden ölü olan en başta bağlanma nesnesi olmalıdır ki? Bu sadakâtin adı, ölüm dürtüsüdür. Ölüyü ele almak bakımından, insan, belki de – hayalet olarak dönen ölüye melankolik bağlılığa karşı olduğu gibi ağıt yakmaya da karşı – "bırakın ölü olan kendi ölüsünü gömsün" biçimindeki Hıristiyan düsturunu öne sürmelidir. Bu düstura karşı aşikar kınama şudur: Tam da ölü, ölü kalmayı reddedip bizimle yaşamaya devam ettiğinde, ölülerin hortlak olarak mevcudiyetlerinde bize dadandıklarında, ne yapmalıyız? Burada, insanın, Freudçu ölüm dürtüsünün en radikal boyutunun, "bırakın ölü olan kendi ölüsünü gömsün" şeklindeki Hıristiyan sözü nasıl yorumlamamız gerektiğine dair bir anahtar sunduğunu iddia edesi gelir: Ölüm dürtüsünün aşındırmaya çalıştığı şey biyolojik yaşam değildir, ölüm sonrası hayattır – kayıp nesneyi ikinci kez öldürmeye gayret eder, (kaybı sembolleştirme yoluyla kabul eden) bu gayret ağıt yakma anlamında değildir, tam bu sembolik dokuyu, ölünün ruhunun idame ettiği lafzı aşındırmanın çok daha radikal bir anlamındadır.

* Yazar bu şekilde alıntılamış olsa da, alıntıladığı kaynakta, Chesterton "18 yıl" yerine "1800 yıl" demektedir. –*ç.n.*

[75] G. K. Chesteron, *Orthodoxy*, San Francisco: Ignatius Press 1995, s. 16.

ce kaldırılmış, konu dışı bulunup dışarı atılmış olmayıp, âdeta, *zahiri devlete aktarılmış* olup, hayata geçirilmeyi bekleyen bir rüya olarak kurtarıcı hayale dadanmayı sürdürmektedir. Devrimci coşkunluğun kendisinin "fiilî toplumsal tabanı"na veya tözüne göre aşırı oluşu, sözcüğün tam anlamıyla, yüklem-etkisinin kendi tözsel nedenine aşırı oluşudur, dosdoğru cisimleştirilmeyi bekleyen hayaletvâri bir Olaydır.

Ancak tekrarlama katıksız farkı ortaya çıkarır. Heidegger, *Varlık ve Zaman*'daki meşhur analizinde *Dasein*'ın zamansallığının coşturucu yapısını şu şekilde betimlemektedir: Gelecekten geçmiş üzerinden şimdiye döngüsel bir hareket, bunu gelecekten (bana, tasalarıma, vb. açılan olanaklar) başlayıp, geçmişe (içerisinde kendimi bulduğum, içerisine "fırlatıldığım" tarihsel durumun dokusunu çözümlemek) giden ve oradan da tasarılarımı gerçekleştirmek için şimdiki zamanıma müdahil olduğum bir hareket olarak anlamak yeterli değildir. Heidegger, bizzat geleceği "olmuş olan" [*gesewene*] olarak ya da daha tam olarak söylersek "olmuş olanmış gibi olan" [*gewesende*] olarak nitelediğinde, geleceğin kendisini geçmişe yerleştirir – elbette gelecekteki her olanağın halihazırda geçmişte içerildiği kapalı bir evrende yaşadığımız ve bu yüzden yapabileceklerimizin geçmişten miras kalan bünyede halihazırda bulunanları tekrarlamak ve gerçekleştirmekten ibaret olması anlamında değil, bizzat geçmişin çok daha radikal "açıklık"ı anlamında: Geçmişin kendisi basitçe "ne vardıysa o" değildir, gizli, gerçekleşmemiş potansiyelleri içerir ve sahici gelecek bu geçmişin tekrarlanması/tekrar ele geçirilmesidir, ama geçmişte olduğu gibi değil, gerçekliğindeki bizzat kendisinin ihanet edildiği, boğulduğu, gerçekleşmesinin sekteye uğratıldığı geçmişin o unsurlarının tekrarlanması/tekrar ele geçirilmesidir. İşte bu anlamda, bugün "Lenin tekrar" edilmelidir: Bunu yapmak, Lenin'i, onun takipçisi olmak ve aynı şeyi bugün yapmak için değil ama Leninizmin gerçekleştirilmemiş potansiyellerini tam da ortaya çıkarmak anlamında onu tekrarlamak/tekrar ele geçirmek için (Heidegger'in ifadelerini değiştirerek yazmak gerekirse) kahraman olarak seçmektir.

Hayli hassas bir konu olan Heidegger'in Nazizmle ilişkisini bu terimlerle kavramaktan korkmamalıyız. Her ne kadar "gerçekten-varolan sosyalizm"in aksine, "gerçekten-varolan faşizm"den

(onun içkin kurtarıcı potansiyelinin ihaneti olarak "asıl" faşizmi deneyimlemediğimizden) söz edilmiyor olması doğru olsa da, yine de "gerçekten-varolan Nazizm"in bir tür eleştirisiyle onun ırkçı-teknolojik nihilist gerçekliği tarafından ihanete uğramış hakiki potansiyeli (onun "içsel yüceliği") lehine tam anlamıyla *meşgul* olmuş bir filozof bulunmaktadır. Nazi rejiminin 1934'teki gerçekliği ile üzerine çokça tartışılmış hayal kırıklığının akabinde, Heidegger'in 1930'lar boyunca süren çabası aslında Nazi hareketinin bu ihanete uğramış "içsel yüceliği", dünya-tarihsel potansiyelini kurtarmak içindi – Heidegger'in Hölderlin konusundaki ve Almanya'nın akıbetine dair sonsuz çeşitlemelerinin nihai siyasî iddiası buraya dayanıyordu.[76]

1960'lardaki Alman öğrenci hareketinin önde gelen üyelerinden birinin anılarına göre,[77] protestocu öğrencilerden bir delege grubu 1968'de Heidegger'i ziyaret etmiş, öğrencilere olabildiğince iyi niyetle yaklaşmış ve farklı bir siyasî konumdan olsa da, öğrencilerin kendisini 1933'te Freiburg'a rektör yapmaya çalıştıklarını iddia ederek öğrencileri desteklediğini beyan etmiş. Bu iddia, Heidegger'in ikiyüzlü yalanı olarak kenara atılmamalıdır. Heidegger'in Nazizmde aradığı şey, (yanlış anlamayı gidermek için: Kişisel hükmündeki arızi bir hata nedeniyle olmayıp, kurduğu teorik yapının bizzat kendi kusurları nedeniyle) devrimci bir Olay'dı, Freiburg Üniversitesi'nde kısa rektörlüğü süresince dayattığı birtakım tedbirler, kendisinin bir tür "kültür devrimi"ni (öğrencileri işçiler ve askerlerle biraraya getirmek – ki bu haddi zatında faşist bir tedbir olmayıp Maocuların Kültür Devrimi'nde yapmaya çalıştıkları bir şeydi) hayata geçirme niyetine delalet

[76] Peki o halde Heidegger'in kendi etnik kökenleri hakkındaki ısrarına ne demeli? Her ne kadar Alman dilinin biricik rolü kadar daima Almanlığı'nı vurgulamış olsa da, bir bakıma köklerine ihanet etmek zorundaydı: Düşüncesinin tamamına Yunanlar ve Almanlar arasındaki gerilim sinmişti. Alman kökler, Yunan kökene göndermede bulunmak zorundaydı; Bu ikisi Batı metafiziğinin gelişiminin doğrusal bir hikâyesinde basitçe birleştirilemezdi. Alman köklerin, Yunan kökene indirgenemez kendi içeriği vardı (söz gelimi, *Unterwegs zur Sprache* adlı eserine bakınız. Orada, *Geist* (tin), "kendisini ateşleyen bir alev" olarak, Alman İdealist *kendisini ortaya koyan öznellik* kavramının yolunu açarak, analiz ediliyor – bu kavramı Yunancada *bulmadığımıza* dikkat çekiyor Heidegger); ve her şeye karşın, Yunanca çözülmesi gereken *yabancı* bir dil olarak kalıyor.

[77] Profesör Wolfgang Schirmacher (New York/Saas Fee)'den edinilmiş kişisel bilgi.

etmektedir. André Gide'in Théophile Gautier'e dair iğneleyici yorumunu, Heidegger'e uygulayası gelir insanın: 1933'te Alman akademik siyasetinde önemli bir rol oynadı, tek sorun şu ki o role layık değildi.

Heidegger'den dürtüye

Heidegger'in ahlâk karşısında neredeyse fobik aşırı hassaslığı, onun etik açıdan itici davranışının ve temel etik tavırlardan yoksunluğunun örtülü kabulüdür, ama karşıtlarının bir şahsiyet olarak Heidegger'in benzer vasıfları üzerinde durmaları da yanlıştır – sanki, Heidegger'in şahsi etik yoksunluğunu göstererek, zor bir görev olarak Heidegger'in ortaya koyduğu meselelerle yüzleşmekten kaçabilirmişiz gibi. Yine de Heidegger'in ahlâkî değerlendirmeler bahsine bilinen alerjisinde rahatsız edici bir şeyler var; 1931-1932'deki seminerinde yaptığı Platon okumasında, Platonik *to agathon* [kavramını, *–ç.n.*] ahlâkî iyilikle olan tüm bağlantılarından, "İyi!" ünleminin gündelik kullanımlarından birine ustalıklı bir atıfla, arındırmaya bile çalışmıştır: "İyi!" şu anlama gelir: Yapılacak! Kararı verildi! Bunun *ahlâkî* iyiliğin anlamıyla hiçbir ilgisi yok; Etik bu sözcüğün temel anlamını mahvetti." Heydrich'in Wahnsee konferansının sonunda şöyle haykırdığını düşünebiliriz: "İyi!", sözcüğü "sahici" Platonik anlamıyla kullanarak ("Yapılacak! Kararı verildi!")... Burada gerçek bir felsefî sorun olduğu, Heidegger'in Schelling'in "*İnsan Özgürlüğünün Doğası üzerine Felsefî Soruşturmalar*" ["Philosophical Enquiries into the Nature of Human Freedom"] adlı çalışması üzerine verdiği ve Heidegger'in tarihselleştirilmesi mümkün olmayan, diğer bir deyişle modern teknoloji nihilizmine indirgenmiş radikal Kötülük'ün boyutlarından birini kabul etmek zorunda kaldığı seminerin yakın okumasıyla gösterilebilir. Heidegger düşüncesinin bu çıkmazını ayrıntılı bir şekilde analiz etmenin fazileti, Bret Davis'e aitti.

Derrida, yakın Heidegger okumasında, "Tin"in (*Geist*) Heidegger'in [inşa ettiği, *–ç.n.*] felsefî yapının yapısökümüne uğratılmamış semptomatik noktası olduğunu göstermeye çalışmaktadır;[78] Bret Davis aynı şeyi İrade kavramı için yapmıştır.[79]

[78] Bkz., Jacques Derrida, *Of Spirit: Heidegger and the Question*, Chicago: The University of Chicago Press 1991.

[79] Bkz., Bret W. Davis, *Heidegger and the Will*, Evanston, IL: Northwestern

Heidegger araştırmalarında düşüncesinin iki değil üç ayrı evresi olduğu yönünde bir konsensüs belirmektedir: *Dasein*'ın çözümlemesinin (Sein und Zeit [*Varlık ve Zaman*]) erken evresi; o cesur tarihselciliğin öne sürüldüğü ("What is Metaphysics?" ["*Metafizik Nedir*?"] adlı konferanstan *Olay'dan* [Vom Ereignis] – *Metafiziğe Giriş* [Introduction to Metaphysics] adlı çalışmadaki can alıcı metin – adlı el yazmasına dek) orta evre; teknolojik nihilizmden şiire ve düşünceye, *Dinginlik* [*Gelasenheit*] bayrağı altında geri çekildiği son evre. İlk evrede Heidegger, İrade fenomenini görmezden gelir; ikinci evrede bu fenomenin etkisinin Heidegger'in Nazilere katılımının çok ötesinde olduğu öne sürülür (*Vom Ereignis* adlı genellikle Heidegger'in geç döneminin başlangıcı olarak yorumlanan elyazmasında, Heidegger hâlâ "*Ereignis* iradesi"nden söz eder); son evrede ise Heidegger'in Nietzsche'yle yüzleşmesinin bir sonucu olarak bilakis modern öznelliğin tam çekirdeği olarak ortaya konulan irade, insanlığın kendi özünü tehdit eden nihilizmi arkada bırakabilmesi için aşılması gereken bir şey olarak ortaya konulur. Davis, ayrıntılı ve kavrayışlı bir incelemeyle, bu üç parçalı bölümlendirmenin nasıl apaçık olmadığını gösterir: İrade, açıkça konu edilmemiş olsa da, halihazırda ilk evrede arkaplanda saklanmış olmakla kalmaz; çok daha önemlisi, beklenmedik biçimlerde gizemli bir şekilde ortaya çıkarak sonuna kadar sebat eder.

Davis'le ayrı düştüğüm yer İrade'nin üstün gelişi Heidegger düşüncesinin odağı haline geldiğinde bile Heidegger'e dadanmaya devam eden bu tuhaf sebatın nasıl yorumlanacağı konusundadır. Japon Zen Budizmi'ne dair engin bilgisinin etkisi altında, Davis bu sebatı "bitmemiş bir tasarı olarak *Dinginlik* [*Gelassenheit*]" alameti olarak yorumlamaktadır: Bu durum, Heidegger'in iradeyi "yapısöküme uğratmakta" başarılı olamadığını, dolayısıyla da işi bitirip *Glassenheit*'tan sonuçlar çıkartmanın onun yolunu takip edenler olarak bizlere düştüğüne işaret etmektedir. Fakat bizim iddiamız şudur: Heidegger'in geç döneminde bile Davis tarafından dahice kavranmış olan İrade'nin sebatı, Heidegger'in modern öznelliğe dair eleştirel incelemesinin yetersizliğini oldukça net bir şekilde göstermektedir – "Heidegger yeterince ileri gitmedi ve bu yüzden öznellikle mimlenmiş kaldı"

University Press 2007.

ifadesindeki anlamda değil, bizzat modern öznelliğin metafizik olmayan çekirdeğinin farkına varamaması anlamında: Öznellik uçurumunun en temel boyutu, teknolojik tahakküm tavrı olarak öznellik kavramının merceğinden bakılarak kavranamaz.[80] Diğer bir deyişle, söz konusu olan şey, öznellik potansiyelinin tamamıyla geliştirilmesindeki başarısızlığımızdan ibaret olmayıp, *Gelassenheit*'ın *semptomu*'dur, bizzat bu kavramın sınırlanmasının göstergesidir.[81]

Davis şu ikisi arasında bir ayrım yapmayı önermektedir:

> Metaziğin çığır açıcı tikel tarihinde üstün gelen ve yükselen temel uyum(suz) hale getiriş ve Heidegger'in öznelliğin "iradesi" dediği şey (1) ile istememenin gerçek özüne dadanan tarih-dışı bir uyumsuz fazlalık olan ve (açıklayıcı bir şekilde Heidegger'e eklediğimiz) "ilk-isteme" dediğimiz şey (2)[82]

Heidegger, Anaksimander'in düzen ve düzensizlik hakkındaki bir fragmanına yaptığı yorumda, bu noktaya doğrudan yaklaşmaktadır. Bu yorumunda Heidegger şunun olanağını değerlendirmektedir:

> [Bir kendilik, *–ç.n*], yalnızca mevcudiyetini uzatmak için, dayanmak [*Beständigen*] anlamında, kendi zamanı içinde ayak direyebilir [*bestehen*]. Can çekişen mevcudiyetinde, sebat eder [*beharrt*]. Bu yolla kendisini, kendisinin süreksizliğinden kurtarır. Artık mevcut olan başka şeylerle ilgilenmeksizin, direngen sebat pozunu verir. Katılaşır –oyalanmanın tek yolu buymuş gibi– ve yalnızca kalıcılığını ve mevcudiyetini sürdürmeyi hedefler.[83]

Davis'in tezi şudur: Bu "isyankâr zaman geçirme", tarih dışı bir ilk-istemeye göndermede bulunmaktadır, ki bu ilk-isteme, modern öznellik çığırı ve bu öznelliğin güç istenciyle sınırlı değil, bizzat Varlık'ın çekirdeğine ait olan bir istemedir. Davis'in,

---

[80] Bkz., Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject*, Londra: Verso 1999, 1. Bölüm.

[81] İrade kavramının yalnızca kontrole ve tahakküme teknolojik güveni ayakta tutmakla kalmayıp aynı zamanda mücadele ve feragatin militarist ruhunu ihmal ettiğimiz izleniminden kaçınmak için, *Gelassenheit*'ın en tahripkar teknolojik ve askerî katılımdan bizi hiçbir şekilde korumadığını anımsayalım – Japonya'daki Zen Bıdizm'in akıbeti bu ciltte konuşmaktadır.

[82] Davis, *Heidegger and the Will*, s. 303.

[83] Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, 5. Cilt, *Holzwege*, Frankfurt: Klostermann 1977, s. 355.

Hannah Arendt'in sözünü ettiğimiz "sebat etme ihtirası"na dair ve "haddi zatında Yaratılış 'düzeni'"ne karşı, geleneksel teoloji kavramlarından biri olan, "direngen bir isyan"[84] kavramına indirgeyen yorumunu reddetmekteki haklılığın nedeni de budur: Bu ilk-isteme, tikel bir yaratığın küresel Düzen'den bencilce kendi içine çekilmesi değil, bizzat bu Düzen'e kazınmış bir "sapkınlık"tır:

> İnsanın yerinden sökülemez sonluluğunun, yerinden sökülemez veçhelerinden biri olan "isteme" sorunu söz konusu değil midir? Öteki başlangıçta bile bir "isteme" sorunu –istemenin metafizik çağındaki özgül tarihsel belirlenimlerinin/alevlenmelerinin sorunu değilse bile– aynen kalmaz mı?[85]

Heidegger'in gördüğü şey Ren Bölgesi'nin büyük mistiklerinin (Eckhart, Böhme) gördükleriyle aynıdır: İlahi iyilikten mesafe veya Düşüş olarak kötülük bağıntısı yeterli değildir; sorulması gereken soru bu mesafenin nasıl oluşabildiğidir? Buna verilecek tutarlı tek yanıt şudur: İlahi Köken'in tam kalbinde orda hazır-bekleyen, bizzat Tanrı'da bir "tersine dönme", bir mücadele, uyumsuzluk bulunmalıdır. Aynı şekilde Heidegger, öznelliğin aşırılığını, öznelliğin Varlık'a dair nihilist unutkanlığını, Varlık'ın tam kalbinde bir ihtilaf/uyuşmazlık olarak temellendirmektedir. Davis, Heidegger'in, Schelling'in *Özgürlük üzerine Deneme* [Treatise on Freedom] adlı eserini yorumlamasındaki gidip gelmelerinden bu aynı sonucu çıkarmaktadır:

> [Radikal kötülük en gaddar bir şekilde ifşa edilmiştir] bu ifşaat imha kamplarındaki teknolojinin örtük yıkımında değil imha kamplarının kimliksiz-örtük tahrifat [*faceless defacing*] teknolojisinde değil, daha ziyade bir insanın bir diğerinin yüzüne bakması ve açıkça içselliğine çekilmesi algısı nedeniyle tetiği çekmesi ya da parmağıyla doğrudan gaz odalarını işaret etme [...] imkânıyla gerçekleşmiştir. Bu yüz yüze tahrifat [*face-to-face defacement*] günahkârlığı – Öteki'nin *Öteki* olarak katlini isteyen, diğer bir deyişle, Öteki'nin, tam da kendi ötekiliğini yok edişindeki şeytanî hazzın kesinlikle tanınmasını isteyen bu günahkâr güç istenci – teknolojik entrika hesaplarının kötülüğünü tamamıyla aşar.
>
> [...] Öteki'nin teknolojik entrika çarkındaki bir dişliye dü-

[84] Hannah Arendt, *The life of the Mind*, San Diego: Harcourt Brace 1978, s. 194.
[85] Davis, *Heidegger and the Will*, s. 282.

şüncesizce indirgenmesi, Öteki'nin başkalığının, tam da Öteki'nin direnişini alt etmekten ve onun acısına tanıklık etmekten şeytanî haz elde etmeyi içeren tanınma henüz günahkâr güç istenci değildir. Kötülüğe dair bu korkunç gerçek teknolojik açıdan izah edilemez.

Heidegger'in teknolojik isteme istencinde doruğa ilerleyen metafizik tarihi [...] bu günahkâr güç istencinin uçurumuna girmeden geçip gider. Heidegger'den sonra, bu yüzden bir an durup, ilk-istemenin birincil uyumsuz aşırılığını temel potansiyel olarak düşünmeliyiz, yalnızca kimliksiz-örtük tahrifatı teknolojik isteme istenci potansiyeli olarak değil, aynı zamanda bu günahkâr yüz yüze tahrif etme güç istenci potansiyeli olarak da. Dahası, insan özgürlüğü bu teknoloji-dışı kötücül güç istenci ile ilişkili sorumluluktan koparılamadığı takdirde, Heidegger'in kötü fikrindeki sınır, aynı zamanda onun insan özgürlüğü fikrine de bir sınır çekecektir.[86]

O halde, Heidegger'in o kötü ünlü ilâvesinde hatalı olduğu yer, Yahudi Soykırımı'nı doğanın tarımsal sömürüsü ile aynı seriye eklemiş olmasıdır:

Buradaki "rezil kıfayetsizlik" Heidegger'in düşüncesinin, insanların sistematik bir katliam için sıraya sokulmaları ile gıda maddesi üretimi ve tüketiminin hazır-kaynaklar [*standing-reserve*] olarak bitkilere indirgenmesi arasında özsel bir farka işaret edemiyor görünmesidir.[87]

Peki, sebzelerle insanları kullanışlı/tüketilebilir nesnelerle aynı düzeye indirgeyenin Heidegger'in kendisi değil de modern teknoloji olduğunu söyleyen Heidegger'in savunmasındaki karşı argümana ne demeli? Yanıt açıktır: Heidegger, Holocaust'u cesetlerin teknolojik üretimine indirgemekte düpedüz (ve hayatî bir şekilde) *hatalıdır*; Holocaust gibi olaylarda, hayatî önemdeki isteme unsurunda yani, ötekini aşağılamayı ve ötekinin canını acıtmayı isteme unsuru bulunur. Canını acıtma niyetinin eksik olduğu sebzelerin sınai üretimiyle –sanayileşmiş tarımda sebzeler, âdeta teknolojik manipülasyonun nesnelerine indirgenmiştir– açık bir karşıtlık içinde, mağduru daha fazla aşağılayabilmek için mağdura dönüşlü tarzdaki bir nesne gibi davranılır.

Travma mefhumunun Heidegger evreninde yer almamasının nedeni de budur: Heideggerci terimlerle söylersek, travma kav-

[86] A.g.e., s. 297-298.
[87] A.g.e., 297.

ramı, travmatik karşılaşma olarak ontik ihlal olarak, gerçekliğin bize açıldığı koordinatları öngören o ontolojik ufku paramparça edecek kadar güçlendiği düşünülemez noktaya işaret etmez mi? Travmatik karşılaşmanın, gerçeklik kaybına yol açmasının nedeni ontolojik ufuk kaybının felsefî anlamdaki güçlü idrakidir – travmada, ontolojik ufukta henüz örtülmemiş/perdelenmemiş "ham" ontik şeye geçici olarak maruz kalırız. Holocaust gibi bir şeye tanıklık ettiğimizde olan şey, elbette budur: Dünya'nın kendisinin tutulması. Bu önerme en lafzi anlamıyla alınmalıdır: Esas bir Kötücül edim tam da Dünya-açıklığı'nı tehdit eder.

Davis'in çözümü – "'bizatihi yoldan çıkmaya yol açan' ölçüsüz aşırılıkla ontolojik zorunluluktaki hataya meyillilik arasındaki [...] açıklığı ayırt etmek"[88] – Kötülük'ün ontolojik açıdan zorunlu "normal" düzeyi ile bu "normal" düzeyin üstündeki ontik "aşırılık" arasındaki pek basit ayrıma tehlikeli biçimde yaklaşmaktadır (İhtiyar Herbert Marcuse'nin "zorunlu" libidinal baskılama ile zorunlu olmayan aşırı baskılama arasındaki ayrımına yakın bir şey). Bu çözümdeki sorun, meseleyi iki kez ıskalamasıdır. İlkin, Heidegger'in tam aksi yöndeki, gerçek aşırılığın teknolojik nihilizmin ontolojik "kötülük" olduğu fikrini apaçık ıskalamaktadır – bununla karşılaştırıldığında, "ontik" aşırılıklar ikinci derecede bir aksiliktir, dolayısıyla Brecht'in Heideggerci biçimdeki tatsız yeniden ifadesini bile göze alabilir: "Binlerce düşmanın katledilmesiyle karşılaştırıldığında insanın kendisinin teknolojik olarak teknolojik bir manipülasyon nesnesine indirgenmesi nedir?" İkinci olarak bu çözüm, orda hazır-bekleyen Eckhart'tan beri Alman mistikleri tarafından ayrı tutulmuş olan bir boyutu ıskalamaktadır: İnsanın tarihsel olmayan "aşırı" kötülüğü (ötekinin canını acıtma ve onu aşağılama niyeti), insanın ontolojik özünden basit bir düşme olmayıp bu ontolojik özde temellendirilmelidir.

Burada (birbiriyle bağlantılı) başka iki soru daha sorulmalıdır. İlki, naif ama gerekli bir sorudur: Bu en nihayetinde insanı, Kötülük, kendinde Varlık sarmalında temellendirildiğinde, somut Kötülük'ün sorumluluğundan arındırmıyor mu? Diğer bir deyişle söz konusu soru şudur: "Kötülüğün kökenini varlığın kendisindeki bir olumsuzluğa yükleyen Heidegger'in kötülüğü ontolojik

[88] A.g.e., 299.

olarak zorunlu kılınmış bir hataya meyil olarak örtük bir şekilde meşrulaştırıp meşrulaştırmadığı" meselesidir[89] İkincisi, daha temel-ontolojik bir sorudur: Varlığın kalbindeki bu ihtilaf, varlığın tam da mücadele eden kutupların gizli mutabakatı olması anlamında, bizzat kendi Ahenginin parçası mıdır veya Varlık'ın Ahengini raydan çıkaran daha radikal bir uyumsuzluk mudur? Ya da, Davis'in söylediği şekliyle: "Varlık tüm uyumsuzlukların [*dissonance*] sonunda zorunlu olarak ahenklileştikleri bir füg müdür? Veya kötülük, olumsuzlanarak aşılamayan uyumsuz aşırılık olarak varlığın armağanına dadanmakta mıdır?"[90] Fakat Davis'in ilk seçeneğin "Heidegger'in düşüncesini idealizmin sistematikliğine geri çektiği"[91] iddiasına rağmen, nihai ufuktaki modern-öncesi (idealizm öncesi) "paganizm", mücadele eden güçlerin yüksek Ahengidir ve tabiî en temel haliyle "öznellik"in deVarlık'ın tözsel düzeninin yüksek Ahengine dahil edilemeyen "uyumsuz aşırılık"ını işaret ettiğinde ısrarcı olunmalıdır.

Bu soruları yanıtlamak için, "Heidegger'le Heidegger'e karşı" düşünmek, yani "bitmemiş Heidegger projesi"ni sonuna kadar ittirmek yeterli değildir. Diğer bir deyişle, burada içsel eleştiri yeterli değildir; Heidegger'in "Varlık füg ü"nün şeytanî tersine dönmesi biçimindeki temel önermesi terk edilmelidir. Heidegger'in Anaksimander yorumuna dönelim. Freud ve Lacan hakkında asgari düzeyde bilgisi olan biri için, Heidegger'in Anaksimander'in "düzensizlik"ine dair yorumu, kaçınılmaz bir biçimde Freudçu *dürtü*'yü anımsatmaktadır: Heidegger'in formülasyonu, dürtünün "tekrarlama zorlantısı"na ["*compulsion to repeat*"] boyun eğerek çevresinde hareket ettiği kaçınılmaz imkânsızlık noktasında sabitlenmiş olan "takılmışlık"ını mükemmelen açıklamaktadır. En yalın düzeyde dürtü, "doğal" akışı rayından çıkaran "isyankâr zaman geçirme"nin kendisidir. Dolayısıyla, ya bu "takılmışlık"ın öncesinde dar anlamıyla herhangi bir dünya varlığın herhangi bir açıklığı mı yoksa? Ya bu zaman geçirme aşırılığı tarafından rahatsız edilmiş herhangi bir *Gelassenheit** mi yoksa?

[89] A.g.e., 289.

[90] A.g.e., 294.

[91] A.g.e.

* teknolojide orda hazır- bekletilen kaynaklar ve şeylerle ilgilli olarak izin verme/serbest bırakma, şeylerin salıverilmesi, katıksız dokunma etkisi, orda hazır- bekletilen kaynaklar. –*ed.*

Ya *Gelassenheit*'a alan açan bu fazlasıyla aşırı-takılmışlıksa? Ya bu takılmışlık arkaplanının önündeki tek şey, düpedüz ölümlü olan hayvanın aksine, insanın kendisini sonlu/ölümlü olarak deneyimlemesiyse?

Bunlardan hareketle ilk gerçek, ilk-istemenin yükselişi tarafından rahatsız edilebilir/saptırılabilir varlık füğü (ya da *Gelassenheit*'ın iç barışı) olmamasıdır; ilk gerçek, bu ilk-istemenin kendisidir, onun "doğal" füğü rahatsız etmesidir. Başka bir şekilde söylemek gerekirse: İnsanın gündelik dünyaya batmaktan *Gelassenheit*'ın iç barışına geri çekilebilmesi için, bu batmanın ilk olarak dürtünün aşırı "takılmışlık"ı ile kırılması gerekir.

Bundan iki başka sonuç daha çıkarılmalıdır. Bunlardan ilki, insan sonluluğunun kesin bir biçimde sonsuzluğa eşit olmasıdır: "yaşam ve ölümün ötesinde" ısrar eden müstehcen "ölümsüzlük"/sonsuzluk dürtüsü. İkincisi: Özne, istemenin varlık düzenini "saptıran" bu şeytanî aşırılığının adıdır. Özne böylece Varlık'ın bir çağına, teknolojik tahakküme meyilli modern öznelliğe indirgenemez – bunun altında, "tarih-dışı" bir özne yatar.

Heidegger'in "İlahi Şiddeti"

Şâyet bütün yorumlamamızın amaçlarına karşı bir önerme varsa, şu mefhum olabilir: "Heidegger yeryüzüne ve gökyüzüne, ölümlülere ve ilahlara açıklığın daha nazik ve anlayışlı bir biçimi lehine mücadeleye, mitsel siyasî edimlere ve fedâkârlıklara duyduğu romantik hayranlığı terk etti."[92] Okumakta olduğunuz bölümün altbaşlığı pekâlâ şu olabilirdi: "Nazik Açıklıktan Sakınınız!"

Bunun Heidegger düşüncesinin üç evresi bakımından anlamı, aslında 3. evrede kaybolmuş olanın 2. evredeki diğer bir boyuta doğru potansiyel bir atılım olduğudur: Heidegger'in en çok şaştığı (Nazilere bağlanması) evre, hakikate en yaklaştığı yerdir. İkinci evredeki tutarsızlıkların çözülmesi şöyle dursun, üçüncü evre, bu tutarsızlıkları görünmez kılan yeni bir paradigma sunmaktadır. Heidegger'in geç dönemdeki yeşil-*Gelassenheit,* Heidegger'in iddia ettiğinin aksine, şiddetin, siyasî edimlerin ve fedâkârlıkların Heidegger'i, yeni açıklıklar için keşfedilmelidir. Gregory Fried[93] Heidegger'in tüm külliyatıyla ilgili metinsel çö-

[92] Wrathall, *How to Read Heidegger*, s. 87.

[93] Bkz. Gregory Fried, *Heidegger's Polemos: From Being to Politics*, New Ha-

zümleme düzeyindeki derin okumasında, Heidegger'in Heraklit'in *polemos*'unun (mücadele – Almancada, *Krieg*, *Kampf* ya da Heidegger'de ağırlıklı olarak *Auseinanderstezung*) ünlü 53 numaralı fragmanına göndermesi üzerinde fazlasıyla çalışmıştır: "Savaş hem her şeyin babası hem de her şeyin kralıdır: Bir yanda tanrıları diğer yanda insanları ifşa ederek, bir yanda köleleşenleri diğer bir yanda özgürleşenleri yaratır."[94]

Her Heraklit yorumcusunun bildiği gibi bu fragman, evreni, evrenin ilahi kudretle meydana getirildiğini ve yönetildiğini kabul eden dini bakışın tersine çevrilmesi olarak yorumlanmalıdır: Hesiod gibi biri için, Tanrı (Zeus) "her şeyin babası ve kralı'dır"! Şâyet Zeus'un yerine mücadeleyi (savaşı) koyarsak, evrenin bütünüyle farklı ve kapsamlı bir haritasını elde ederiz: Yerel gerilimleri ve mücadeleleri, kahredici ilahi Bir'in pederâne gücü tarafından kontrol edilmiş hiyerarşik bir bütün değil, ama nihai gerçeklik olarak süregiden mücadele sürecinin kendisi, tüm kendiliklerinin yanı sıra onların (geçici) düzenlerinden ortaya çıkan süreçtir. Her varlığın her istikrarlı kimliğinin yalnızca geçici olması, er ya da geç kaybolması, parçalanması, temel karmaşaya geri dönmesidir. Onların (geçici) kimliği kendiliğinden ortaya çıkar, yani istikrarlı kimlik, mücadelenin çile ile kazanılması gereken şeydir, biri diğerleriyle çatışma içinde olduğunu ileri sürer. . . Belki de bu tanıdık geliyor? Her bir kendiliğin her bir istikrarlı kimliğinin yalnızca geçici olması, er geç hepsinin ortadan kaybolması, dağılması, ilk kaosa dönmesi söz konusu değildir; onların (geçici) kimliğinin kendisi mücadele yoluyla açığa çıkar, diğer bir deyişle istikrarlı mücadelenin, öteki(ler) ile yüzleşildiğinde mücadeleyi savunmanın çilesiyle kazanılması gereken bir şeydir... Belki bu kulağa tanıdık geliyordur? Öyle olduğunda ısrar edilebilir – Heidegger'in bu fragmanı yorumlamasında, "mücadele burada birincil [*originary*] mücadele anlamına gel-

---

ven, CT: Yale University Press 2000.

[94] Yeri gelmişken, fragmanın başında, fiilin sonda yer aldığı (Yunan tarzında) Yunancada, tuhaf bir şekilde günümüzün popüler kültürünü seven herkesin, *Star Wars* [Yıldız Savaşları] filmlerinde derin cümleleri fiilleri cümlenin sonunda telafuz eden Heraklitçi cücenin ardından, Yoda tarzı olarak bildiği şeyi anımsatmaktadır – dolayısıyla, bu başlangıç bölümü (*polemos panton men pater esti*) Yodaca'da "Savaş tüm şeylerin babası'dır" ["War father of all is ..."] olarak çevrilmelidir.

mektedir, çünkü bu mücadele evvela bu haliyle başlatmak için mücadele edenlere olanak sağlar"[95] ifadesinde geçen mücadelenin nasıl bu anlama geldiği konusunda ısrarla dururken, burada çok olağan bir şeyle *Heidegger avec Hitler*'den (*Hitlerli Heidegger*) ziyade, beklenmedik *Heidegger avec Staline* (*Stalinli Heidegger*) ile karşı karşıya gelmez miyiz? Stalin'e göre de doğa ve tarih "karşıtlar arasındaki mücadele" denen sürmekte olan o büyük ebedi mücadele sürecidir:

> Metafiziğin aksine, diyalektik içsel çelişkiler tüm şeylerin ve doğadaki fenomenlerin özündedir, çünkü tüm bunların olumsuz ve olumlu yanları, bir geçmişi ve bir geleceği, ölmekte olan bir şeyleri ve gelişmekte olan bir şeyleri olduğunu; bu karşıtlar arasındaki mücadelenin, eski ile yeni arasındaki mücadelenin, gelişmekte olanla doğmakta olan arasındaki, ortadan kalkmakta olanla gelişmekte olan arasındaki mücadelenin gelişim sürecinin içsel içeriğini, nicel değişimlerin nitel değişimlere dönüşümünün içsel içeriğini oluşturduğunu savunur.
>
> Diyalektik yöntem, bu yüzden alt düzeyden üst düzeye gelişim sürecindeki fenomenlerin ahenklice serimlenmesi biçiminde değil de şeylere ve fenomenlere özsel çelişkilerin açığa çıkması biçiminde, karşıt eğilimlerin bu çelişkilere dayanarak işleyen "mücadelesi" biçiminde gerçekleştiğini savunur.[96]

"Sınıf çatışması" bile Heraklit'te halihazırda yer alır: "bir yanda köleleri diğer yanda özgürleri yaratan mücadele kılığında. Bazı kaynaklara göre, II. Dünya Savaşı'nın son yıllarında Heidegger'in ziyaretçilerinden biri, masasında Marksist felsefe hakkında bazı kitapları gördüğüne şaşırmış; Heidegger'in buna verdiği yanıt: Sovyetler Birliği savaşı kazanacağından, yeni toplumdaki rolünü oynamaya hazırlanıyormuş... İster uydurulmuş olsun ister doğru olsun, en üst ve en alt, Heraklit'in kadim bilgeliğinin özlü şairane güzelliği ve kesinliği ile Stalin'in diyalektik materyalist "dünya görüşü"nün basit gaddarlığı arasındaki beklenmedik yansımaya ait olan bu anekdotun içindeki mantığı anlayabiliriz.

---

[95] Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, s. 47.

[96] Joseph Stalin, "Dialectical and Historical Materialism (September 1938)," şuradan çevrimiçi olarak erişebilir: http://www.marxists.org/reference/archive/stalin/works/1938/09.htm.

Heidegger'in şiddet konusunda defaatle dönüş yaptığı can alıcı Yunan pasajlarından biri de *Antigone*'deki insanın "tekinsiz/şeytanî" karakteriyle ilgilenen o ünlü Nakarat bölümüdür. Heidegger bu nakaratla ilgili olarak *Metafiziğe Giriş*'teki [Introduction to Metaphysics] yorumunda, şairler, düşünürler ve devlet adamları tarafından yapılmış, bir halkın yeni komünal Dünyası'ndaki kurucu jestlerden her birine karşılık gelecek biçimde "ontolojik" şiddet kavramını kullanır:

> Şiddet genellikle, Dasein için standardı oluşturan uzlaşının ve karşılıklı yardımın aynı zamanda gerçekleştiği alan açısından görülür, dolayısıyla da şiddetin tümü buna uygun olarak zorunlulukla yalnızca bir karışıklık ve bir suç zannedilir. [...] Söylenmeyeni ortaya koyan, düşünülmeyenin içerisine giren, hiç olmamış olanı zorlayan ve görülmeyeni görünür kılan şiddetli olandır, yaratıcı olandır – bu şiddetli olan daima cüretkârdır. [...] Bu yüzden, şiddet-yapan hiç (olağan anlamıyla) nezaket ve uzlaşma bilmez; başarıyla veya prestijle ve bunların onaylamasıyla bastırmayı ve yatıştırmayı hiç bilmez. [...] Böyle biri için, felâket, Kahredici olana en derin ve en geniş Evet'tir. [...] Özsel karar verme, yerine getirildiğinde ve gündelik ve göreneksel olanda sürekli sıkışmaya devam eden kapanın kıstırmasına direndiğinde şiddeti kullanmak zorundadır. Bu şiddet edimi, varlıkların Varlık'ına doğru karar verilmiş yola koyulma, insanlığı en doğrudan yakında ve alışılagelmiş olan huzur vericilikten dışarı hareket ettirir.[97]

Bu itibarla, Yaratıcı "*hupsipolis apolis*"tir [sitenin üstünde'dir] (*Antigone*, 370. dize): Yaratıcı *polis*'in [sitenin] ve onun *ethos*u'nun dışında ve üstündedir, herhangi bir "ahlâk" kuralıyla sınırlanmamıştır (ki bu kurallar *ethos*'un bozulma eğiliminde olan bir biçimidir yalnızca); ancak böyle olmakla Yaratıcı yeni bir *ethos* biçimini, *site*'de ortak Varlık'ın yeni bir biçimini temellendirebilir... – elbette, yankılanmakta olan şey, hukuk kuralının kendisini kuran, Walter Benjamin ve Carl Schmitt tarafından farklı biçimlerde kullanılan "yasadışı" şiddet konusudur.[98] Bu

[97] Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, s. 115-128

[98] Standart bir hamlede, Heidegger, elbette, bu şiddetin ilk kurbanının nasıl kendi temellendirdiği yeni Düzenin gelip çatmasıyla yok edilmesi gerekenYaratıcı'nın kendisi olduğunu eklemekte acele etmektedir: Bu yok etme fiziksel imhadan Hölderlin vak'asında olduğu gibi deliliğe dönmeye dek farklı biçimlere bürünebilir – Musa'dan Julius Sezar'a dek, kurucu figürün öldürülmesi gerektiğini biliriz.

pasajların ürkütücü karakteri, Heidegger'in standart retorik inversiyon figürüne sadece yeni bir varyasyon sağlamamasından kaynaklanmaktadır. Bu pasajların ürpertici karakterini izah eden şey, burada Heidegger'in kendisinin standart retorik tersine çevirme figürüne yeni bir çeşitleme sağlayamamasıdır ("şiddetin özünün ontik şiddetle, acı çekmekle, savaşla, imhâyla ve benzeri ile hiçbir ilişkisi yoktur; şiddetin özü, Öz'ün yeni tarzının –ortak Varlık'ın açığa çıkmasının– kendisinin ortaya konmasının/kurulmasının şiddetli karakterine dayanmaktadır."); burada, Heiddeger (örtük ama net bir şekilde) bu özsel şiddeti, ontik şiddet galeyanlarının kendilerini temellendiren –ya da en azından bunun için alan açan– bir şey olarak yorumlamaktadır. Liberal Heidegger eleştirmenleri, asgari ahlâkî ölçütleri bile askıya alan devlet adamı-Yaratıcı'nın en gaddar "ontik" şiddetini, meşrulaştıran Heidegger'in bizatihi Nazilere bağlandığını, dolayısıyla da artık can çekişmekte olan Weimar Cumhuriyeti'ne has ortak alanın dışında ve üstünde duran bir devlet adamı-yaratıcı olan ve bu devletin koordinatlarını korkusuzca paramparça eden o şiddetli yeni ortak Varlık'ı, Nasyonal Sosyalist devrimde yeniden uyanmış Almanya'yı temellendirmiş ve Hitler'e desteğinin önünü açtığını vurgulayan benzeri satırlar üzerinde durmayı sevmektedirler.

Fakat insanın buraya, Nazizm vakasındaki (ve genel olarak faşizmde) şiddet kümelenmesinin bunun tersi olduğunu söyleyesi geliyor: Kulağa çılgınca, hatta tatsız gelse de, Hitler'in sorunu *yeterince şiddetli olmamasıydı*, şiddetinin yeterince "özsel" olmamasıydı. Nazizm yeterince radikal değildir, modern kapitalist toplumsal alanın temel yapısını tâciz etmeye cüret etmedi (yaratılmış bir dışsal düşmanı, Yahudileri yok etmeye odaklanmasının nedeni de buydu).

Elbetteki milyonlarca kişinin ölümünden sorumlu olması nedeniyle kötü bir insan olan Hitler –demir bir iradeyle yapmak istediklerinin peşinden gidecek cesarete kesinkes sahip olduğunu iddia eden– düşkünlüğüne karşı olmalıyız. . . Mesele, bunun yalnızca etik açıdan itici olması değildir, aynı zamanda düpedüz *yanlış* olmasıdır: Hayır, Hitler şeyleri gerçekten değiştirecek "cesarete sahip" değildi; gerçekten edimde bulun*ma*dı, onun tüm eylemleri temelde *tepkiler*di, diğer bir deyişle, hiçbir şey gerçekten

değişmesin diye edimde bulundu. Hitler kapitalist düzen hayatta kalabilsin diye büyük bir devrim merasimi sahneye kodu. Şâyet insan hakikaten cüretkâr bir edim ortaya koymayı gerçekten istiyorsa, aynı zamanda idrakın ötesinde acıya yol açmış dehşet verici bir edim olan gayrimümkünü denemek için hakikaten "cesarete sahip" olmuş olması gerektiğinden, Sovyetler Birliği'nde 1920'lerin sonlarındaki Stalin'in mecburi kolektifleştirmesini aday gösterebilir – fakat burada bile, aynı yaklaşım geçerlidir: 1928'deki "Stalinist devrimin" paradoksu, tüm gaddar radikalliğinde bile, toplumsal tözü dönüştürmekte aslında *yeterince radikal olmamış* olmasıdır. Bu devrimin gaddarca yıkıcılığı kudretsiz bir *passage à l'acte** olarak yorumlanmalıdır. Basitçe adlandırılamaz Gerçek'in Hakikat lehine topyekûn zorlaması anlamına gelmesi şöyle dursun, Stalinist "totaliterlik" daha ziyade mutlak anlamda amansız "pragmatizm" tavrına, gücü elde tutmak için tüm "ilkelerin" manipüle edilmesi ve kurban edilmesi tavrına işaret etmektedir.

Bu açıdan bakıldığında, Hitler'in ironisi burjuvazinin kendinden memnuniyetini hakir gören büyük jestlerinin vb'nin en nihayetinde bu memnuniyetin sürmesini sağlamanın hizmetinde olmasıdır: Fazlasıyla gözden düşmüş "çürümüş" burjuva düzenini gerçekten aksatmak şöyle dursun, Almanları bu düzenin yozlaşmışlığına dalmaktan uyandırmak şöyle dursun, Nazizm onların bu bataklığa batmasına ve uyanışlarını ertelemelerine yol açan bir rüyadır – Almanlar gerçekte yalnızca 1945 mağlubiyetinde uyandılar. Badiou'nun (insanın Olay'a sadakâti uygulayabilmesi için ihtiyaç duyduğu) "cesaret" kavramının liberal zihinlerde doğurduğu endişe şudur: (layıkıyla olaya dair) "iyi" cesaretin "kötü cesaretten nasıl ayırt edileceğidir – söz gelimi, Berlin'i 1944-1945 kışında savunan Naziler veya intihar saldırılarını gerçekleştirdiklerinde kendilerini patlatan Müslüman teröristler de hakiki anlamda cesur değiller midir? Yine de "kötü cesaret"in cesaret olmadığında ısrar edilmelidir: Kötü cesaret daima bir tür korkaklıktır. Nazilerin "cesareti" kendi toplumlarının can alıcı önemdeki özelliğini, kapitalist üretim ilişkilerine saldırmaya dair korkaklıklarıyla ayakta tutmuştur; teröristlerin

* Bastırılmış duyguların/dürtülerin eyleme geçişi, ortaya çıkışı anlamında kullanılmaktadır. –*ç.n.*

"cesareti", teröristlerin kendilerini, kendisinin araçları olarak algıladıkları "büyük Öteki"ye dayanmaktadır. Bir edimin hakiki cesareti, büyük Öteki'nin var olmadığını kabul etme cesaretidir daima, diğer bir deyişle, mevcut düzene semptomatik düğüm noktasından saldırma cesaretidir.

Bir kez daha Heidegger'e dönersek: Bunun anlamı Hitler'in şiddetinin, en dehşet verici halinde (milyonlarca Yahudi'nin öldürülmesi) bile fazlasıyla "ontik" olmasıdır. Diğer bir deyişle, bu da Nazi hareketinin gerçek anlamda "*apolis*" olabilmesinin, burjuva ortak varlığının temel koordinatlarını sorgulamadaki-onlarla yüzleşmedeki-onları parçalamadaki yetersizliğini açığa çıkaran kudretsiz bir *passage à l'acte*'tir. Dahası, ya Heidegger'in kendisinin Nazilere bağlanması da bir *passage à l'acte* olarak yorumlanmalıysa: Heidegger'in kendisini içinde bulunduğu teorik kördüğümü ortadan kaldırmadaki yetersizliğine delalet eden şiddetli bir feveransı nasıl yorumlamalı? Heidegger'in Nazilere bağlılığının kendi felsefesiyle nasıl bir ilişki içinde olduğu sorusu böylelikle yeniden şekillenmelidir: Bu soru bundan böyle Heidegger'in düşüncesiyle siyasî edimleri arasındaki *adequatio* (tekabülü) sorunu olmayıp, temel bir teorik kördüğüm sorunu (Nazizmle kendinde hiçbir ilişkisi olmayan) ve ondan tek kaçış yolu olarak şiddetli bir *passage* [geçiş] sorunudur.

Kadim ikilem de yeniden şu şekilde ifade edilmelidir: Başlangıçta olan hangisidir? Söz mü yoksa Edim mi? Mantıkî açıdan, her şey Sözle başladı; onu takip eden Edim, Söz'ün kördüğümüne delalet eden, etrafı kasıp kavuran bir feverandır. Aynısı Edim'in ta kendisi [*par excellence*] olan Yaratılış'ın ilahi edimi için de geçerlidir: Bu, aynı zamanda Tanrı'nın kendi muhakemesindeki çıkmaza işaret etmektedir. Kısacası, burada da ontolojik kanıtın olumsuz veçhesi geçerlidir: Tanrı'nın dünyayı yaratmış olması, O'nun her şeye kadirliğinin ve ihsanının aşırılığını değil, ama daha ziyade O'nu takatten düşüren sınırlamalarını gözler önüne sermektedir.

II

Geçmişten Dersler

4 Robespierre'den Mao'ya Devrimci Terör

"Ne istiyorsun?"

Alain Badiou,[1] *Logiques des mondes* adlı eserinde, eski Çin "hukukçuları"ndan Jakobenlere ve oradan da Lenin ve Mao'ya dek işlemiş olan devrimci adalet siyasetinin ebedi İdeası'nı incelemektedir. Bu fikir dört momentten oluşmaktadır: *İradecilik* [Voluntarism] (insanın "nesnel" kanun ve engelleri göz ardı ederek, "dağları hareket ettirebileceği" inancı); *terör* (halk düşmanlarını amansızca ezme iradesi); *eşitlikçi adalet* (bizi tedricen ilerlemeye sözümona zorlayan "karmaşık durumları" anlamaksızın adaletin âcil ve kaba bir şekilde uygulanması); ve son olarak ama bir o kadar önemli olan *halka güven* – burada iki örneği anımsamak yeterli olacaktır, Robespierre'in kendisinin "büyük bir hakikati" ("halk hükümetinin ayırt edici özelliği halka güven duyması ve kendisine karşı keskin olmasıdır") ve Mao'nun, Stalin'in *SSCB'de Sosyalizmin Ekonomik Sorunları* adlı çalışmasını içeren, Stalin'in bakış açısını "neredeyse toptan yanlış" olarak nitelediği ve "Buradaki temel hata köylülere güvensizliktir"[2] dediği eleştirisi.

---

[1] Bkz. Alain Badiou, *Logiques des mondes*, Paris: Éditions de Seuil 2006, "Introduction."

[2] Buradaki bityeniği, hiç kuşkusuz, "halk" teriminin muğlaklığındadır: Güvenilmesi gereken halk, "ampirik" bireylerden mi oluşmaktadır yoksa Halka göndermede bulunurken, halk düşmanlarına karşı halkın terörünü, halk adına birey olan insanların kendilerine karşı teröre döndürebileceği, halkı mı kastediyoruz?

Modern Avrupa tarihinde, devrimci adalet siyasetini ilkin tam olarak yasalaştıranlar [*enact*] Fransız Devrimi'ndeki Jakobenler'den başkası değildi.[3] Bir Fransız gazeteci Kore Savaşı'nı sonlandırma çerçevesinde yürütülen barış görüşmeleri için Cenevre'de bulunan Çin Başbakanı Çu En-Lay'a 1953 yılında Fransız Devrimi hakkında ne düşündüğünü sordu, Çu En-Lay şöyle bir yanıt verdi: "Bir şey söylemek için daha hâlâ çok erken". Bir bakıma, haklıydı: 1990'ların sonlarında "halk demokrasileri"nin dağılmasıyla, Fransız Devrimi'nin tarihsel önemi hakkında mücadele yeniden alevlendi. Liberal revizyonistler, Komünizm'in 1989'da âni ölümünün tam olarak doğru momentte gerçekleştiği düşüncesini dayatmaya çalıştılar: Bu moment, 1789'da başlamış devrin sonuna, Jakobenlerle ilk kez sahne almış devletçi-devrimci modelin nihai başarısızlığına delalet etmişti.

"Her tarih şimdinin tarihidir" şeklinde veciz söz, Fransız Devrimi'nden daha çok başka herhangi bir durum için daha doğru olamaz: Fransız Devrimi'nin tarihyazımsal algılanışı, daima siyasal mücadelenin sapmaları ve eğilimlerini yakından yansıtmıştır. Her tür muhafazakârın ayırt edici işareti onu düz bir şekilde reddetmeleridir: Fransız Devrimi ta en başından itibaren bir felâkettir, Allahsız modern zihnin ürünüdür, insanlığın günahkâr yollarına Allah'ın kestiği bir ceza olarak yorumlanmalıdır, dolayısıyla onun izleri mümkün olduğunca etraflı bir şekilde silinmelidir. Tipik liberal tavır bunun farklılaşmış bir versiyonudur: Onun formülü "1793'süz 1789'dur". Kısacası, hassas liberallerin istediği şey, kafeinsizleştirilmiş bir devrim ya da devrim kokmayan bir devrimdir. François Furet ve diğerleri böylece Fransız Devrimi'ni tarihsel bir anomali mevkisine düşürerek, modern demokrasinin kuruculuğu mevkiinden mahrum etmeye çalışmaktadır: Kişisel özgürlük vb. gibi modern ilkeleri öne sürmek tarihsel bir zorunluluktu, fakat İngiliz örneğinin gösterdiği gibi, bunun aynısı daha barışçıl bir yolla çok daha etkili bir şekilde yapılabilirdi. Radikaller ise, bunun aksine, Alain Badiou'nun "Gerçek tutkusu" adını verdiği şeyden etkilenmişlerdi: Şâyet *A* –eşitlik, insan hakları ve özgürlük– diyorsanız, bunun sonuçla-

[3] Bunun öğeleri, hiç kuşkusuz daha erken dönemindeki "binyılcı" devrimlerde (Çek Husçulardan Thomas Münzer'e kadar) ve Cromwell'in Milletler Topluluğu'nda halihazırda ayırt edilebilirdir.

rından kaçmayıp *B*'yi – *A*'yı gerçekten öne sürmek ve savunmak için gereken terörü – söyleme cesaretini toplamalısınız.[4]

Aynısı Mayıs 1968'in anısı için de geçerlidir. 2007 Mayısı'ndaki başkanlık seçimlerinin ikinci turundan günler önce, Nicolas Sarkozy, seçmenlerin yüzleşmesi gereken hakiki seçimini Mayıs 1968 ruhunun şeytan çıkarma duası ile kovulması olacağını ifade etti: "Bu seçimde, Mayıs 1968'den kalan mirasın edebileştirilmesinin gerekip gerekmediğini ya da onun kati olarak tasfiye edilip edilmeyeceğini öğrenmemiz gerekiyor." 68'in anısını savunmamız gerekirken, bu anının içeriğinin bir ideolojik mücadele meselesi olduğunu da akılda tutmalıyız – Daniel Bensaïd ve Alain Krivine'nin yakınlarda ortaya koyduğu gibi: "Bir bizim Mayısımız var bir de onlarınki."[5] Baskın liberal söylem, Mayıs 1968 olaylarını geleneksel Sol'un sonunun başlangıcı olarak, gençliğin enerjisi ve yaratıcılığı olarak, Fransa'nın "hedonist modernite ye gecikmiş girişi" olarak kucakladı. Sol içinse bilakis, Mayıs 1968, Fransa'yı paralize eden ve devlet iktidarının çöküşü hortlağını uyandıran biricik bir genel grev momentiydi, öğrenci mücadelesinin işçi protestolarıyla birleşme momentiydi, ABD, Almanya ve İtalya'daki öğrenci hareketlerini de kuşatan daha büyük bir hareketin parçasıydı.

Gelgelelim, aynı yolu günümüz Solu'nun da basitçi takip etmesi gerektiğini söylemek fazlasıyla kolaydır. Aslında, 1990'da bir şeyler, bir tür tarihsel kopuş yaşanmıştır: Günümüzün "radikal Solu" da dahil olmak üzere, herkes, devlet merkezli karakteriyle devrimci terörün Jakoben mirasından bir şekilde utanmış durumdadır, dolayısıyla, şu anki *doksa*, Solun siyasal etkisini yeniden kazanacaksa, nihayet "Jakoben paradigma" denen şeyi terk ederek, kendini hakkıyla yeniden yaratmalıdır. Jakoben diktatörlük merkezileşmiş hiyerarşiden ziyade serbest etkileşimlerin, bir Hakikatten ziyade seçenekler çokluğunun tam da çok sayıda öznelliklerin kaotik etkileşimlerinin "kendiliğinden ortaya çıkan özellik"nin ["*emergent properties*"]* bulunduğu

[4] Terörün dengeli bir tarihsel betimlemesi için bkz. David Andress, *The Terror, Civil War in the French Revolution*, Londra: Little, Brown 2005.

[5] Bkz. "De quoi Mai est-il coupable?", *Libération*, 3 Mayıs, 2007.

* Sebep sonuç ilişkisinde sebeplerin açıklayamayacağı nitelikler ve sonuçları işaret eden öngörülemeyen özellikler. Kendisini oluşturan bileşenler bütününü aşan kendiliğinden düzen. –*ed.*

postmodern çağımızda "ağzımızın tadına uygun değildir" (Temel bir ideolojik eğilimi yakalayan bir sözcük olarak "tat" terimine, tüm tarihsel ağırlığı verilmelidir). Seçenekler özgürlüğü, piyasa rekabeti, çoğulcu konargöçer etkileşimlerin hâkim olduğu evrenimizde, ilân edilmiş hedefi "özgürlüğün kaderini hakikatin ellerine bırakmak" olan Robespeirre'in (elbette büyük "H" ile) Hakikat siyasetinden daha yabancı bir şeyi hayal edebilir miyiz? Böylesi bir Hakikat ancak terörist bir tarzla kabul ettirilebilir:

> Halk hükümetinin barış zamanındaki ana etkeni erdemse, devrim esnasında bu hem erdem hem de terördür: Erdem olmadan terör mahvedicidir; terör olmaksızın erdem kudretsizdir. Terör aceleci, keskin, eğilip bükülmeyen adaletten başka bir şey değildir; dolayısıyla, terör, erdemin yayılmasıdır. Terör, özel bir ilkeden ziyade, demokrasinin yurdumuzun ağır basan ihtiyaçlarına uygulanmış olan genel ilkesinin bir sonucudur.[6]

Bu argüman, karşıtların paradoksal bir şekilde özdeşleştirilmesinde doruğuna ulaşır: Devrimci terör, cezalandırma ile merhamet etme arasındaki karşıtlığı "aşarak ortadan kaldırır" [*sublate*]– düşmanların âdil ve keskin bir şekilde cezalandırılması, merhametin en üst biçimidir, dolayısıyla, insafsızlık ve hayırseverlik terörde örtüşürler:

> İnsanlığa zulmedenleri cezalandırmak merhamettir; onları affetmekse barbarlık. Zorbaların insafsızlığı, yalnızca ilkece insafsızdır; cumhuriyetçi hükümetin insafsızlığı ise merhametten kaynaklanmaktadır.[7]

"Karşıtların örtüşmesi" türünden, cezalandırma ile hayırseverlik, terör ile özgürlük arasında cereyan eden bir devrimci örtüşmeye hâlâ kulak verebilir miyiz? Robespierre'in popüler imgesi, tersine çevrilmiş Fil Adam türünden bir imgedir: Fil Adamın sahip olduğu, dehşet verici bir biçimde bozulmuş bedeni nâzik ve anlayışlı ruhunu gizlemektedir, Robespierre ise yeşil gözleriyle dışa vurulan o soğuk kanlı acımasız kararlılığı gizleyen kibar ve incelikli bir kişidir. Aslında bu durum, Robespierre'in, bir vak'a olan 19. yüzyıl gericileri nezdindeki şeytanî ve alaycı gülümsemesiyle acımasız bir canavar olarak tasvir edilmiş haline artık ihtiyacı

---

[6] Maximilien Robespierre, *Virtue and Terror*, Londra: Verso 2007, s. 115.

[7] A.g.e., s. 117.

olmayan günümüzün anti-totaliter liberallerine mükemmel bir şekilde hizmet eder: Robespierre'in tam da bu sözü edilen katıksızlığı, Robespierre'in son biyografisi olan Ruth Scurr'un *Ölümcül Saflık*[8] [Fatal Purity] adlı eserinin adının da işaret ettiği gibi, sorunun kendisi, tüm dertlerin kaynağı olduğundan, herkes, onun ahlâken bozulmamışlığını ve devrimci dâvaya tam olarak adanmışlığını tanımaya hazırdır. Dahası, kimse Antonia Fraser'ın bu kitaba ilişkin yazdığı eleştiride yer alan "bizim için tüyler ürpertici dersi" es geçmemektedir: Robespierre şahsen dürüst ve samimiydi, ne var ki "bu "samimi" adamın neden olduğu o katliamlar, aynı zamanda kendi doğruluğumuza inancımız nedeniyle başka herkesi dışlayışımızın kasıtlı bir zorbanın daha kinik motivasyonu kadar tehlikeli olabileceği konusunda bizi uyarmaktadır".[9] En büyük güdüsü erdeme güvensizlik olan çağımızın etik-siyasal sefâleti için, ... onların projelerine tamamen bağlanmaya hazır olan samimi Müslüman köktencilerin değil de, kamuoyunu manipüle eden kiniklerin yönetimindeki yaşamın bizi mutlu etmesinden daha iyi bir kanıt bulunamaz.

Peki ama radikal Solun mirasına sâdık kalanlar tüm bunlarla ne yapmalı? Yapılması gereken, en azından iki şey vardır. İlk olarak, eleştirel bir şekilde reddedilse bile –ya da tam da bu yüzden– terörist geçmiş *bizim geçmişimiz* olarak kabul edilmelidir. Bizim liberal veya sağcı eleştirmenlerimiz sayesinde suçluluk hissedip ardından da, gönülsüz bir savunma konumu üstlenmenin tek alternatifi şudur: Eleştirme işini karşıtlarımızdan daha iyi yerine getirmek zorundayız. Gelgelelim, işin tamamı bundan ibaret değildir: Karşıtlarımızın mücadelenin terimlerini ve başlığını belirlemesine izin vermemeliyiz. Bunun anlamı, Marx'ın Hegel'in diyalektiğine dair hükmünü başka şekilde ifade etmek gerekirse, amansız öz-eleştiriyle Jakoben Terör'ün "akla uygun çekirdeği" diyebileceğimiz şeyi korkusuzca kabul etmenin yan yana gitmesi gerektiğidir:

> Materyalist diyalektik, bugüne kadar herhangi bir siyasal öznenin, terör momentleri olmaksızın mevzilendirdiği hakikatin ebediliğine ulaşmaya muktedir olmadığını, bundan özel bir zevk almaksızın

[8] Ruth Scurr, *Fatal Purity*, Londra: Chatto and Windus 2006.

[9] Antonio Fraser, "Head of the Revolution", *The Times*, 22 Nisan 2006, Books, s. 9.

varsayar. Çünkü Saint-Just'ün "Erdemi veya Terörü istemeyenler, ne istiyorlar?" diye sorduğunda verdiği yanıt herkesin malûmudur: Yozlaşmayı istiyorlar – ki bu öznenin bozgununun diğer adıdır.[10]

Ya da, Saint-Just'ün başka bir yerde kısa ve öz bir şekilde ifade ettiği gibi: "Kamu yararını üreten her ne ise daima korkunçtur."[11] Bu sözler, topluma kamu yararını şiddetle dayatma eğilimine karşı bir uyarı olarak yorumlanmamalıdır, aksine tamamen onaylanması gereken acı bir gerçek olarak yorumlanmalıdır.

Akılda tutulması gereken başka bir hayatî nokta ise, Robespierre'e göre, devrimci terörün savaşın tam karşıtı olmasıdır: Robespierre bir pasifisttir, iki yüzlülükten veya insancıl duyarlılıktan ötürü değil, ama uluslar *arasındaki* savaşın kural olarak her bir ulus *bünyesindeki* devrimci mücadeleyi örtme aracı işlevi gördüğünün pekâlâ farkında olmasından ötürü. Robespierre'in "Savaş Üzerine" başlıklı konuşması bugün özellikle önemlidir: Bu yazı onu, savaşı devrimin savunulması olarak formüle etmiş olsa bile, savaşın "devrimsiz devrim" isteyenlerin devrimci süreçteki radikalleşmesini saptırma girişimi olduğu için ve savaş karşıtlığını vatansever çağrının amansızca karşısında bulunan hakiki bir barış-severlik çerçevesinde göstermektedir. Görüldüğü gibi, Robespierre, toplumsal hayatı militarize etmek ve diktatoryal kontrolü ele geçirmek için savaşa ihtiyacı olanların tam karşısında durmaktadır.[12] Robespierre diğer ülkelere onları zorla "özgürleştirmek" için devrim ihraç etmenin cazibesine de karşı olması işte bu yüzdendi:

> Fransızlar herhangi bir ulusu kendi iradesine rağmen mutlu ve özgür kılma manyaklığında değildir. Krallar Fransız halkının bağımsızlığına saygı duymuş olsaydılar, kana bulanmış tahtlarının üstünde bitkisel hayat sürüp cezalandırılmaksızın ölebilirlerdi.[13]

---

[10] Badiou, *Logiques des mondes*, s. 98.

[11] Louis-Antoine-Leon Saint-Just, *Œuvres choisies*, Paris: Gallimard 1968, s. 330.

[12] Bu konuda haklıdır da: Bugün bildiğimiz üzere, özgürlüğünün son günlerinde, Kral 16. Louis yabancı kuvvetlerle birlikte Fransa ile Avrupa güçleri arasında, Kral'ın bir vatansever tavrı takınıp Fransız ordusuna önderlik edeceği, büyük bir savaş başlatmayı planlıyordu ve sonrasında Fransa için onurlu bir barış müzakeresine katılarak tüm yetkiyi yeniden kazanacaktı – kısacası, "nazik" 16. Louis tacını korumak için Avrupa'yı savaşa sokmaya hazırdı.

[13] Robespierre, *Virtue and Terror*, s. 94.

Jakoben devrimci terör kimi zaman, içinde yurttaşların barış içinde kendi çıkarlarının peşinde koşmalarına izin verildiği burjuva hukuk ve düzen evreninin "kurucu suçu" olarak (kısmen) meşrulaştırılmaktadır. Fakat bu iddiaya iki açıdan karşı çıkılmalıdır. Yalnızca olgusal olarak yanlış olmakla kalmayıp (Pek çok muhafazakâr, burjuva hukuku ve düzenine Büyük Britanya'da olduğu gibi terörist aşırılıklar olmaksızın varılabileceği konusundaki düşüncelerinde, –gerçi orada da Cromwell anımsanabilir– oldukça haklıdırlar), daha da önemlisi, 1792-1794'teki devrimci terörün, Walter Benjamin'in ve diğerlerinin dedikleri türden bir kurucu-devlet şiddeti vak'ası olmayıp "ilahi şiddet" vak'ası olmasıdır.[14] Benjamin yorumcuları "ilahi şiddet"in aslında ne olduğunu merak ederler – Gerçekte asla vuku bulmamış olan "katıksız" bir olay hakkındaki solcu rüyalardan biri midir? Burada Friedrich Engels'in Paris Komünü'ne proletarya diktatörlüğünün bir örneği olarak göndermede bulunduğu anımsanmalıdır:

> Yakın zamanlarda, Sosyal Demokrat sığlık bir kez daha haysiyetli terör sözleriyle dolmuştur: Proletarya Diktatörlüğü. İyi hoş ama, efendiler, bu diktatörlüğün neye benzediğini bilmek ister misiniz? Paris Komünü'ne bakınız. İşte Proletarya Diktatörlüğü.[15]

Bu sözler, *mutatis mutandis* ilahi şiddet için tekrarlanmalıdır: "İyi hoş ama, efendiler, eleştirel teoriciler, bu ilahi şiddetin neye benzediğini bilmek ister misiniz? 1792-1794'ün devrimci Terörü'ne bakınız. İşte İlahi Şiddet." (ve bu bir dizi devam edebilir: 1919'un Kızıl Terörü...) Bunun anlamı, ilahi şiddetin, müspet bir şekilde varolan tarihsel fenomenlerle korkmaksızın özdeşleştirilmesi, böylelikle de tüm gerici aldatmaların engellenmesi gerektiğidir. Yapılandırılmış toplumsal alan dışında kalanların talep etmiş oldukları *ve* hemen yerine getirilmesini istedikleri adalet/intikam talebi "körce" bir saldırıyla gerçekleşmişse, bu "ilahi şiddet"tir – yaklaşık on yıl önce, varoşlarından çıkan kalbalıkların şehrin zengin mahallesine saldırıp süpermarketleri

[14] Bkz. Walter Benjamin, "Critique of Violence", in *Selected Writings*, *Volume 1, 1913-1926*, Cambridge, MA: Harvard University Press 1996.

[15] Friedrich Engels, "Introduction" (1891) to Karl Marx, *The Civil War in France*, *Marx/Engels/Lenin On Historical Materialism* içinde, New York: International Publishers 1974, s. 242.

yağmalayıp yaktıklarında Rio de Janeiro'daki paniği anımsayınız – *işte bu* "ilahi şiddet"ti... yönelmiş oldukları günahkâr yollar nedeniyle insanların ilahi cezalandırılması, İncil'deki çekirgeler örneğindeki gibi, hedefi olmayan bir araç gibi, apansızın vurur – ya da Robespierre'in 16. Louis'in idamını talep ettiği konuşmada belirttiği gibi:

> Halklar, hukuk mahkemeleriyle aynı şekilde yargılamaz; hüküm vermez, yıldırımlar saçarlar; kralları kınamazlar, onları ortadan kaldırırlar; ve bu adalet de tıpkı mahkemelerinki kadar kıymetlidir.[16]

"Proletarya diktatörlüğü", görüldüğü gibi, hukukun dışında gaddar bir intikam/adalet olarak uygulanan şiddet olarak Benjaminci "ilahi şiddet"in diğer bir adıdır – peki ama neden "ilahi"dir? "İlahi" olması "gayri insanî" boyuta işaret etmektedir; böylece, ikili bir eşitlik ortaya koyulmalıdır: İlahi şiddet = gayri insanî terör = proletarya diktatörlüğü. Benjaminci "ilahi şiddet" tam olarak *vox populi, vox dei* [halkın sözü, Tanrı'nın sözüdür, –*ç.n.*] biçimindeki kadim Latin düsturu anlamında ilahi olarak anlaşılmalıdır: "bunu yalnızca Halkın İradesi'nin enstrümanı olarak yapıyoruz" biçimindeki sözün sapkın anlamında değil, ama tek başına egemen bir kararın kahramanca faraziyesi anlamında. Bu, büyük Öteki kılıfı olmaksızın mutlak anlamda tek başına verilmiş (öldürme, kişinin hayatını riske etmek veya kaybetmek yönündeki) bir karardır. Ahlâkın ötesinde bir kararsa, "ahlâk dışı" değildir, faile sırf meleğe has bir masumiyet türü nedeniyle öldürme ehliyeti vermez. İlahi şiddetin düsturu, *fiat iustitia, pereat mundus*'tur [Dünya yıkılsa da adalet yerini bulsun]: "Halkın" (parçası olmayanın anonim parçasının) kendi terörünü dayatıp diğerlerine bedel ödetmesi –uzun zulüm, sömürü, acı çekme tarihi için Mahşer Günü– *adaletle*, adalet ile intikam arasındaki ayrımsızlık noktasıyladır, ya da bizzat Robespierre'in yakıcı bir biçimde dile getirdiği gibidir:

> İstediğiniz nedir, hakikatin Fransız halkının temsilcilerinin dudaklarında güçsüzleşmesini mi istiyorsunuz? Hakikatin hiç kuşkusuz kendi gücü vardır, kendi öfkesi, kendi istibdatı [*despotism*] vardır; Suçluluğun vicdanda yankılanması gibi katıksız yüreklerde kuvvetle çınlayan dokunaklı ve korkunç vurguları vardır ve hakikat olma-

[16] Robespierre, *Virtue and Terror*, s. 59.

> yan, Salome'nin göklerdeki fırtınaları taklit edebildiği gibi bundan böyle taklit edemediği; fakat hakikatin doğasını suçlayabilen, onu isteyen ve seven halkı suçlayabilen vurgulardır bunlar.[17]

Robespierre'in gerçekte istedikleri "devrimsiz devrim" olan ılımlılara yönelen bu ünlü ithamında hedef aldığı şey işte budur: Ilımlılar demokrasi ve terörün örtüştüğü aşırılıktan yoksun bir devrim istiyorlar, toplumsal kurallara saygılı, önceden beri varolan normlara tâbi olan bir devrimi, şiddetin "ilahi" boyuttan yoksun olduğu ve böylelikle kati ve sınırlı hedeflere hizmet eden stratejik bir müdahaleye indirgenmiş olan devrimi istiyorlar:

> Yurttaşlar! Devrimsiz bir devrim mi istiyordunuz? Tâbiri câizse, zincirlerimizi kırmış olanı düzeltmek için gelen bu eziyet ruhu da nedir? Peki, bu büyük kargaşaları takip edebilen etkilerden anlaşılması gereken kati yargı nedir? Olayın akabinde, halkın isyan dalgasının kırıldığı tam o noktayı kim işaret edebilir? Halkın istibdatın [*despotism*] boyunduruğundan silkinip kurtulabildiği o bedel nedir? Büyük bir milletin eşzamanlı tek bir hareketle yükselemeyeceği ve o zorbalığın ancak kendisine en yakın yurttaş grubu tarafından darbe yiyebileceği de doğrudur, uzak bölgelerden delegeler, anavatanın kurtarılmasına neden olan siyasal azabın şiddeti ve süresi için onları sorumlu tutabilseydiler, ona saldırmaya nasıl cüret ederlerdi? Bu yurttaş grubu, bütün bir toplumun zımni vekâletiyle meşrulaştırılmış kabul edilmelidirler. Özgürlüğün dostu olan ve geçtiğimiz Ağustos ayında Paris'te toplanan Fransızlar tüm bölümler adına bu rolü yerine getirmiştir. Onlar ya toptan kabul edilmelidir ya da toptan reddedilmelidir. Onları böylesi büyük bir şoktan ayırt edilemeyecek görünüşte veya gerçek birkaç kargaşanın sorumluları olarak itham etmek onları fedakârlıkları nedeniyle cezalandırmak demektir.[18]

Sözü edilen sahici devrimci mantık, Robespierre'in, ilk görünüşte bu "gerçekçi" konumu andığı, ama ardından bu konumun yanıltıcı doğasını sergileyen standart usulü altüst etmekten hoşlanırken kullandığı belagate has figürler düzeyinde ayırt edilebilir: Robespierre genellikle mevcut bir duruma veya konuma ilişkin sunumuna; meselenin abes bir abartma, bir kurgu oduğu betimlemesiyle başlar, sonrasında ise ilk bakışta kurgudan başka

[17] A.g.e., s. 130.
[18] A.g.e., s. 43.

bir şeye benzemeyen şeyin aslında hakikatin kendisi olduğunu anımsatmaya geçer: "Peki ama ne diyorum ben? Az önce abes bir varsayım olarak sunduğum şey aslında kati bir gerçekliktir." Robespierre'in devrimci "ilahi şiddet" mağdurlarına dair "insancıl" ilgiyi açıkça suçlamasını sağlayan da işte bu radikal devrimci duruştur: Neredeyse yalnızca özgürlüğün düşmanları için inleyen bir hassaslık bana kuşkulu görünür. Zorbanın kanlı ipini suratıma sallamayı bırakın, yoksa Roma'yı zincire vurmak istediğinize inanacağım."[19]

Gayriinsanî olanı savunmak

Jakobenlerin tarihsel mirasının eleştirel analizi ve kabulü, sorulması gereken gerçek soruda örtüşmektedir: (sıklıkla içler acısı olduğu kabul edilen) devrimci terörün fiililiği bizi Terör ideasını reddetmeye mi zorlamaktadır, ya da terörü günümüzün farklı tarihsel koşullarının yığışmasıyla *tekrarlamanın*, terörün asıl [*virtual*] özünü, fiilileştirmeden kurtarmanın bir yolu var mıdır? Burada bunun *yapılabileceğini* ve *yapılması gerektiğini* iddia ediyoruz ve "Robespierre" adıyla işaret edilen olayı tekrarlamanın en özlü formülü (Robespierre'in) hümanist terörden antihümanist (ya da daha ziyade gayriinsanî) teröre geçmektir.

Alain Badiou, *Le Siècle* adlı eserinde, yirminci yüzyılın sonlarına doğru gerçekleşen "hümanizm *ve* terör"den "*ya* hümanizm *ya* terör"e geçişteki siyasal gerilemenin işaretini saptamaktadır.[20] 1946'da Maurice Merleau-Ponty, Sovyet Komünizmi'ni Bernard Williams'ın daha sonra "ahlâkî şans" dediği kinayeyi bildiren bir tür Pascalcı bahsi de kapsayarak savunduğu *Hümanizm ve Terör* [Humanism and Terror] adlı eseri yazdı: Mevcut terör, şâyet içinden çıkmış olan toplum hakiki anlamda insanileşmişse geriye dönük olarak meşrulaştırılmış olacaktır; günümüzde, terörle hümanizmin böylesi bir bağlaşımı doğru dürüst düşünülemez bir şeydir, baskın liberal görüş "ve"yi "veya" ile değiştirmektedir: Ya hümanizm ya terör... Daha açık olarak söylemek gerekirse, bu motif üzerinde dört çeşitleme vardır: Hümanizm *ve* terör, hümanizm *veya* terör ve her birinin "müspet" ve "menfi" anlamı. Müspet anlamda "hümanizm ve terör" Merleau-Ponty'nin özenle

[19] A.g.e., s. 47.

[20] Bkz. Alain Badiou, *The Century*, Cambridge: Polity 2007.

işlediği şeydir: Bu Stalinizmi ayakta tutmaktadır ve halihazırda Fransız Devrimi'nde, Robespierre'in erdemle terörü birleştirmesi kılığındaki görüntüsünde açıkça seçilebilir. Bu ikisi arasındaki bağlaşma iki yolla olumsuzlanabilir. Bu yollardan biri, muhalif anti-Stalinist hümanizmden bugünün neo-Habermasçılarını ve terörün *karşı*sındaki diğer insan hakları savunucularını da içine alacak şekilde tüm versiyonlarıyla liberal-hümanist proje olan "hümanizm *veya* terör" seçeneğidir. Ya da "hümanizm *ve* terör" bağlaşımını sürdürebilir, fakat olumsuz bir tarzda: Heidegger ve muhafazakâr Hıristiyanlardan Doğulu maneviyatın ve derin ekolojinin partizanlarına kadar terörü –nihai sonucu– hümanist projenin kendisinin, kendi kibrinin hakikati olarak anlayan tüm felsefî ve ideolojik yönelimler.

Gelgelelim, genellikle kenara atılan dördüncü bir çeşitleme bulunmaktadır: "Hümanizm *veya* terör" seçeneği, fakat hümanizmin değil *terörün* müspet bir terim olarak yer aldığı bir seçenek. Bu ayakta tutulması zor radikal bir tutumdur, fakat belki de tek umudumuzdur: Bu "terörist ve gayriinsanî siyaseti" açıktan takip eden müstehcen bir çılgınlık anlamına gelmez, fakat enine boyuna düşünmenin çok daha zor olduğu bir şeye karşılık gelmektedir. Günümüzün "post-yapıbozumcu" düşüncesinde (şâyet kulağa kendi gülünçlüğü gibi gelmesinden başka çaresi olmayan bu gülünç betimlemeyi tehlikeye atarsak) "gayriinsanî" sözcüğü, özellikle de Agamben ve Badiou'nun çalışmalarıyla yeni bir ağırlık kazanmıştır. Bunu ele almanın en iyi yolu, Freud'un "Komşunu Sev!" öğüdünü onaylamaktaki isteksizliğinden geçmektedir – Burada direnilmesi gereken ayartı, halihazırda Emmanuel Levinas'ın çalışmasında gördüğümüz şekilde komşunun etik açıdan güzelleştirilmesidir. Tam anlamıyla diyalektik bir paradoksta, Ötekiliğe dair tüm o kutsamasıyla Levinas'ın hesaba katamadığı şey, tüm insanların altta yatan bir tür aynılığı olmayıp, radikal anlamda "gayriinsanî" Ötekiliğin bizzat kendisidir: İnsanın gayriinsaniliğe indirgendiği Ötekiliği, dehşet verici *Muselmann** figüründe örneklenen Ötekilik, toplama kamplarındaki

* Birebir anlamı Müslüman olsa da, aslında bu terim, II. Dünya Savaşı'nda Nazi esir kamplarındaki kötü şartlar nedeniyle vücut-beden yapısı çalışamayacak, hareket etmekte zorlanacak kadar bozulmuş ağır hasta esirler için kullanılan terimlerden biri. –*ed.*

"yaşayan ölüler". Başka bir düzeyde, aynısı Stalinist Komünizm için de geçerlidir. Standart Stalinist anlatıda, toplama kampları bile tutsak edilmiş Komünistlerin faşizme karşı kahramanca direniş ağları örgütlediği bir mücadele mahalidir – böylesi bir evrende, hiç kuşkusuz, *Muselmann*'ın, insanî bağlanma kapasitesinden yoksun yaşayan ölülerin sınır-deneyimi için bir mekânalan bulunmamaktadır – Stalinist Komünistlerin bu kampları, *Muselmänner*'i mücadeleye katlanmak için âdeta fazla zayıf kişiler olmaları nedeniyle kenarda tutarak, anti-faşist mücadelenin yalnızca başka bir alanı olarak "normalleştirmeye" hevesli olmalarına şaşmamalı.

Lacan'ın komşunun *gayriinsanî* çekirdeğinden niçin söz ettiğini anlamak bu arkaplanla mümkündür. 1960'larda, yapısalcılık çağında, Louis Althusser, o kötü şöhretli "teorik anti-hümanizm" formülünün, [teorik hümanizmin, *–ç.n.*] *pratik hümanizmle* desteklenmesine izin vererek hatta bunu talep ederek fitilini, ateşlemişti. Pratiğimizde, başkalarına saygı duyarak, onlara itibarları tam özgür kişiler olarak, kendi dünyalarının yaratıcıları olduklarını göstermekten imtina etmeyen birer hümanist gibi hareket etmeliyiz. Ne var ki teoride, hümanizmin kendiliğinden içine düştüğümüz zor durumların deneyimlenme biçimini ifade eden bir ideoloji olduğu azımsanmadan hep akılda tutulmalıdır ve insanın gerçek bilgisi ve tarihi, bireyleri, özerk özneler olarak değil, kendi kanununa göre işleyen bir yapının unsurları olarak ele almalıdır. Gelgelelim, teorik olarak hümanizmin kendi açmazımızı kendiliğinden deneyimleme yolumuzu içeren bir ideoloji olduğunu, insanlara ve tarihlerine dair hakiki bilginin onları özerk özneler olarak değil de kendi kanunlarına göre işleyen bir yapının öğeleri olarak ele alması gerektiğini aklımızdan çıkarmamalıyız. Althusser'in aksine, Lacan teorik anti-hümanizmden *pratik anti-hümanizme*, diğer bir deyişle, Nietzsche'nin "insanca, pek insanca" dediği boyutun ötesine geçip insanlığın gayriinsanî çekirdeğiyle yüzleşen bir etiğe geçişi tamamlamaktadır. Bu, insan olmanın üstü örtülü canavarlığını, bir kavram adı olan "Auschwitz" ile genellikle örtülen fenomenlerde infilak eden şeytanî boyutu, bundan böyle yalnızca inkâr eden bir etik anlamına gelmeyip, korkusuzca göz önüne alan bir etik anlamına gelmektedir – Adorno'yu başka bir şekilde ifade edersek, Aus-

chwitz'den sonra hâlâ mümkün olan bir etik. Lacan'a göre bu gayriinsanî boyut, aynı zamanda, etiğin nihai temelidir.

Felsefî terimlerle söylersek, bu "gayriinsanî" boyut, insan "bireyselliği"nin veya "kişiselliği"nin tüm biçimlerden çekilip alınmış bir öznenin boyutudur (günümüzün popüler kültüründe, katıksız öznenin örnek niteliğindeki figürlerinden birinin, insan karşılıklarına kıyasla vazifeye daha fazla sadakat, daha fazla itibar ve özgürlük sergileyen, *Blade Runner*'daki Rutger-Hauer androidinden *Terminator*'daki Schwarzenegger figürüne dek, bir insan olmayan – yaratık, cyborg – olması işte bu yüzdendir). Ölümün bu egemence kabulüne dair konunun arkaplanında Robespierre'in dinleyicisine yönelik "totaliter" manipülasyonunun kanıtı olarak sıklıkla atıfta bulunulan belagate has dönüş yeniden okunmalıdır.[21] Bu dönüş Robespierre'in Millî Meclis'te İkinci Germinal Yılı'nın 11'inde (31 Mart 1794'te) yaptığı konuşmanın ortasında vuku bulmuştur; önceki gece, Danton, Camille Desmoulins ve diğerleri tutuklanmış, böylece Meclis'in pek çok üyesi anlaşılır bir şekilde kendi sonlarının da geldiğinden korkmuştur. Robespierre bunu çok önemli olarak bu momente doğrudan işaret eder: "Yurttaşlar! Hakikati konuşma zamanı gelmiştir." Sonrasında odada gezinen korkuyu anımsatmaya devam eder:

> İnsan [*on veut*] sizin iktidarın kötüye kullanımından, ulusal iktidarı kötüye kullanmaktan korkmanızı istiyor [...] halk iradesinin Komitelere kurban edileceğinden korkmamızı istiyor [...] Tutuklulara zulmedileceğinden korkuyor [...].[22]

Kişisiz "insan"* (korku kışkırtıcıları kişileştirilmezler) ile kolektif arasındaki neredeyse farkedilmeksizin "–nızı" biçimindeki ikinci çoğul kişiden** "–mızı" şeklindeki birinci çoğul kişiye ge-

---

[21] Şuradaki ayrıntılı analize bkz. Claude Lefort, "the Revolutionary Terror", *Democracy and Political Theory* içinde, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press 1988, s. 50-88.

[22] Adı geçen eserde alıntılandı, s. 63.

* Fransızca özgün metinde "on", İngilizce'de ise "one" sözcükleriyle karşılanan ve kimi zaman birinci tekil kişi zamiriyle kimi zamansa birinci çoğul kişi zamiri yerine kullanılan bu sözcük için, Türkçe kullanımda daha sık rastladığımız "insan" sözcüğünü kullandık. *–ç.n*

** Fransızca'da "vous"; İngilizcedeyse "you" zamirinin ikinci çoğul kişi için kullanılıyor. *–ç.n*

çen (Robespierre şık bir biçimde kendisini kolektife dahil eder) bu karşıtlık böylece baskı altına alınmıştır. Gelgelelim, nihai ifade biçimi, meş'um bir sapmayı devreye sokuyor: Artık "insan korkmamızı/korkmanızı istiyor" bulunmayıp, "insan korkuyor" bulunmaktadır ki bunun anlamı korkuya sebep olan düşmanın artık "siz/biz"in, Meclis üyelerinin dışında olmayıp, burada, aramızda, Robespierre'in "siz" diye seslendikleri arasında olup içimizdeki birliği aşındırıyor olmasıdır. Tam da bu momentte Robespierre, usta bir vuruşla, öznelleştirmeyi tamamen üstüne alır – önce bir süre sözcüklerinin meş'um etkisinin duyumsanması için bekleyip ardından birinci *tekil* kişi ile devam eder:

> Masumiyet asla kamusal denetimden korkmadığından, diyorum ki şimdi tam da bu momentte titreyen kişi suçludur.[23]

"Suçlu olma korkusunun kendisi seni suçlu kılar" biçimindeki bu kapalı döngüden – "korkulacak tek şey korkunun kendisidir" biçimindeki pek bilindik düsturun süperegoya döndürülmüş garip bir versiyonu – daha "totaliter" ne olabilir ki? Her şeye karşın, Robespierre'in belagat stratejisini "terörist suçluluk [*culpabilisation*]" stratejisi olarak yüzeysel bir şekilde kenara atmanın ötesine geçilerek bu stratejinin kader momenti ayırt edilmelidir: Devrimci kararın hayatî önemdeki momentlerinde masum seyircilere yer yoktur, çünkü bu gibi momentlerde, masumiyetin kendisi –kendini kararın dışında tutarak, sanki tanık olduğum mücadele gerçekten beni ilgilendiriyormuş gibi devam etmek– en büyük ihanet*tir*. Başka bir ifadeyle söylersek, ihanetle suçlanmaktan duyduğum korku, benim ihanetim*dir*, çünkü "devrim karşısında herhangi bir şey yapmadı" isem bile, bu korkunun kendisi, bu korkunun bende belirmesi, benim öznel konumumun devrime dışsal olduğunu, "devrimi" beni tehdit eden dışsal bir kuvvet olarak deneyimlediğimi göstermektedir.

Fakat bu biricik konuşmanın akabinde olanlar daha da açıklayıcıdır: Robespierre dinleyicilerinin aklını karıştırması gereken o hassas soruya doğrudan işaret eder – Suçlanma sırasında sıranın kendisine gelmeyeceğinden nasıl bu kadar emin olabilir? O, kolektifin dışında tutulan, "biz"in dışındaki "ben" olan bir efendi değildir – Ne de olsa, bir zamanlar şimdi tutuklu bulunan güçlü

[23] A.g.e., s. 65.

bir figür olan Danton'a yakındı, dolayısıyla, yarın Danton'a olan bu yakınlığı kendisine karşı kullanılacak olursa? Kısacası, Robespierre kendisinin önünü açtığı bu sürecin kendisini yutmayacağından nasıl emin olabilir? Onun bulunduğu mevkiin görkemli bir yüceliğe eriştiği yer işte burasıdır – bugün Danton'u tehdit eden tehlikenin yarın kendisini tehdit edeceğini tamamen kabul eder. Bu derece sakin olmasının, bu akıbet karşısındaki korkusuzluğunun nedeni, Danton bir hainken, Robespierre'in halk İradesi'nin doğrudan ve katıksız cisimleşmesini temsil etmesi değildir; bunun nedeni Robespierre'in *ölmekten korkmamasıdır* – Nihai ölümü, kıymeti harbiyesi bulunmayan bir kazadan ibaret olacaktır:

> Tehlikenin benim için önemi nedir? Yaşamım Anavatana aittir; yüreğim korkudan âridir; ve ölecek olursam, sitemsiz bir şekilde ve şerefimle öleceğim.[24]

Sonuç olarak, "biz"den "ben"e geçiş aslında, demokratik maske düştüğü ve Robespierre'in kendisini açıktan bir Efendi olarak öne sürdüğü momen tolarak belirlenebildiği ölçüde, "Efendi" sözcüğüne tamamıyla Hegelci ağırlığı verilmelidir: Efendi egemenlik figürüdür, ölmekten korkmayan, her şeyi riske etmeye hazır olan kişidir. Diğer bir deyişle, Robespierre'in birinci tekil kişisinin ("Ben") nihai anlamı şudur: Ölmekten korkmuyorum. Onu yetkili kılan tek şey budur, büyük Öteki'ye bir tür doğrudan erişim değildir. Diğer bir deyişle, kendisi üzerinden konuşan halkın İradesi'ne doğrudan bir erişim olduğunu iddia etmez. Mao Zedung'un yüz milyonlarca mazluma mesajını, basit ve etkili cesaret mesajını –Büyük Güçlerden korkmama mesajını– bu arkaplanla birlikte anımsamalıyız: "Büyüklük korkulacak bir şey değildir. Büyük olan küçük olan tarafından devrilecektir. Küçük olan, büyük haline gelecektir." Mao'nun beklenen yeni bir nükleer dünya savaşına karşı (kötü) ünlü duruşunun arkasında da yine aynı cesaret mesajı vardır:

> Barış için ve savaşa karşı sebatla ayaktayız. Ancak, şâyet emperyalistler yeni bir savaş başlatmakta ısrarcı olurlarsa, bundan korkmamalıyız. Bu soruna karşı duruşumuz, herhangi bir kargaşaya karşı duruşumuzla aynıdır: İlk olarak, buna karşıyız; ikinci olarak,

[24] A.g.e., s. 64.

> bundan korkmuyoruz. I. Dünya Savaşı'nı 200 milyon nüfusla Sovyetler Birliği'nin doğuşu izlemişti. II. Dünya Savaşı'nı, toplam 900 milyon nüfuslu bir sosyalist kampın belirmesi izlemişti. Şâyet emperyalistler üçüncü bir dünya savaşı başlatmakta ısrarcı olurlarsa, birkaç yüz milyonun daha sosyalizm safına geçeceği kesindir ve o zaman yeryüzünde emperyalistlere pek bir yer kalmayacaktır [...][25]

Bu satırları, milyonları kendi siyasal hedefleri uğruna fedâ etmeye hazır bir liderin (Mao'nun on milyonlarca insanı 1950'lerin sonlarında açlıktan ölmeye götüren acımasız kararına dair genişletilmiş bir *olmayana ergi*) içi boş tavrı olarak kenara atmak, işin fazlasıyla kolayına kaçmaktır – bu kenara atma tutumunun diğer yüzü, söz konusu temel mesajdır: "Korkmamalıyız". Bu savaşa dair *tek* doğru tutum değil midir: "ilk olarak, buna karşıyız; ikinci olarak bundan korkmuyoruz"? (Mao'nun argümanının mantığı tam olarak şudur: Onun "savaşa karşı olduğumuz halde ondan korkmuyoruz" sözü, "emperyalistlerin" "savaş taraftarı olsak da ondan korkuyoruz" biçimindeki hakiki tutumunu tersine çevirmektedir – emperyalistler Nietzscheci anlamda köledirler, savaşlara ihtiyaçları vardır, ancak bağlandıkları malları kaybetmekten korkarlar, oysa proleterler hakiki aristokratik Efendilerdir, savaş istemezler –ona ihtiyaçları yoktur– ancak ondan korkmazlar da, çünkü kaybedecekleri hiçbir şey yoktur...). Mao'nun argümanı, dehşet verici sonucuna ilerler:

> Birleşik Devletler küçük atom bombası saldırılarıyla Çin Milleti'ni yok edemez. ABD'nin atom bombaları, Çin'e düştüğünde, yeryüzünün içinden bir delik açacak, hatta yeryüzünü havaya uçuracak kadar güçlü olsa bile, bu güneş sistemimiz açısından büyük bir olay olsa da, bir bütün olarak evren açısından hiçbir anlam ifade etmez.[26]

Bu argümanda "gayriinsanî bir çılgınlık" olduğu aşikârdır: Yeryüzünün yok edilmesinin "bir bütün olarak evren açısından hiçbir anlam ifade etmeyeceği" gerçeği insanlığın soyunun tükenmesi için daha ziyade cılız bir avuntu değil midir? Bu argüman, ancak bu felâketten Kantçı bir tarzda etkilenmeden kalan katıksız aşkın [*transandantal*] bir özne –her ne kadar gerçeklikte var olmasa da, varsayılan bir referans noktası olarak işle*yen* bir

[25] Mao Tse-Tung, *On Practice and Contradiction*, Londra: Verso 2007, s. 109.
[26] A.g.e., s. 87.

özne– varsayıldığında işler. Husserl'in *Kartezyen Meditasyonlar* [Cartesian Meditations] adlı eserinde geçen, aşkın *cogito*'nun* tüm insanlığı yok edecek bir vebadan etkilenmeden nasıl kalacağına dair karanlık kâbusunu anımsayalım: Bu örneğe uygun olarak, *aşkın* öznenin kendi kendisini yok eden arkaplanı hakkında ve Husserl'in, Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler* [Les Mots et les choses] adlı eserinde "aşkın-ampirik ikilisi" adını verdiği şeye ilişkin paradoksu, aşkın egoyu kesintisizce ampirik egoya bağlayan, dolayısıyla ampirik egonun yok edilmesinin –tanımı gereği– aşkın egonun yok oluşuna yol açan bağlantı paradoksunu nasıl ıskaladığını gösteren ucuz puanları toplamak kolaydır. Bununla birlikte, eğer bu bağımlılığı bir olgu olarak (ve bunun dışında hiçbir şey –bir kel olmanın gerçeği olarak) kabul edemezsek, yine de, olumsuzluğunun gerçeğini ısrarla vurgularsa, konunun bağımsızlığının iddialarının doğruluğu, Ampirik bireyler canlı varlıklar mıdır? Bununla birlikte, bu bağımlılık bir olgu olarak tamamen (ve bunun dışında hiçbir şey – sade bir olgu olarak) tanındığında, her şeye rağmen kendi olumsuzluğuna dayalı doğruluğundan ısrarla ampirik canlı varlıklar *olarak* öznenin bağımsızlığının öne sürülmesinin doğru olduğunda ısrarcı olunacak olursa? Che Guevera da, Küba füze krizinin dayanılmaz gerilimi sıralarında, (en azından) Küba halkının toptan yok olmasını da içerecek yeni dünya savaşı riskine korkusuzca yaklaşmayı savunurken aynı düşünce hattını sergilemişti – Che Guevera, Küba halkının kendi yok oluş riskini kahramanca bekleyişlerini övmüştü.

Bu tutumda yine kesinlikle dehşet verici bir şeyler var – gelgelelim bu terör, özgürlük durumundan farksızdır. Bir Zen rahibi olan Yamamoto Jocho'nun bir savaşçıya uygun tutumu şöyle betimlenmektedir: "İnsan elbette kendisini her gün ölmüş olarak düşünmelidir. Eskilerin "'Adımını saçakların altından dışarıya attığında, ölü bir adamsın. Düşman kapının hemen önünde beklemektedir' şeklinde bir sözü vardır. Bu dikkatli olma meselesi değildir. İnsanın kendisini peşinen ölü sayması için söylenmiş-

* Descartes'ın ünlü "cogito ergo sum" ["düşünüyorum öyleyse varım"] önermesinde geçen ve genellikle "düşünüyorum" olarak çevrilen [aslında düşünmenin de ötesinde zihinle yapılan tüm işleri içine alan *cogitare* fiilinin çekilmesiyle oluşmuş bir sözcük olan] "cogito" sözcüğüne atıfta bulunuluyor. –*ç.n.*

tir."[27] Hillis Lory'ye göre, II. Dünya Savaşı'ndaki pek çok Japon askerinin muharabeye katılmadan önce kendi cenazelerini düzenlemelerinin nedeni de buydu:

> Söz konusu savaştaki pek çok asker muharebe meydanında ölmeye öylesine kararlılardı ki cepheye gitmeden önce kendi cenaze törenlerini düzenlediler. Bu, Japonların gülünç bir özelliği değildir. Bilakis, geri dönme düşüncesi olmaksızın savaşa giren hakiki samuray ruhundan ötürü hayran kalınacak bir durumdur.[28]

Kendini bu şekilde öncelikli olarak canlılar alanının dışarısında tutmak, hiç kuşkusuz, askeri layıkıyla yüce bir figüre dönüştürmektedir. Bu özelliği, faşist militarizmin bir unsuru olarak kenara atmak yerine, yapılması gereken şey, çok önceleri Seneca'nın *Oedipus* adlı eserinde, özneden "yaşamdan uzaklaşın, ama ölülerle karıştırılmadan dolaşmanın bir yolunu arayın" beklentisinde belirttiği gibi radikal devrimci bir konumlanmanın kurucu unsuru olduğunu öne sürmektir.[29]

Bryan Singer'ın *Olağan Şüpheliler* [The Usual Suspects] adlı eserindeki geriye dönüş sahnesinde gizemli Keyser Soeze'nin evine dönüp eşini ve küçük kızını düşman çete üyelerine ait namluların hedefinde bulduğu andan itibaren artık bu düşman çetesinin peşine düşeceğini, onların ana-babalarını, ailelerini ve dostlarını öldürmek için merhamet göstermeden takip edeceğini ilân eder... Bir zorunlu tercih durumunda, Soeze-öznesi, bir bakıma kendisini, onun için en kıymetli olanı vuranlar için çılgın ve imkânsız bir seçimde bulunur ve bu hareketi, kendisine yönelmiş kudretsiz bir saldırganlık vak'asına karşılık düşmek şöyle dursun, aksine bizatihi öznenin bulunduğu durumun koordinatlarını değiştirmektedir: Özne, düşmanın onu kontrol altında tuttuğu, onu en değerli varlığından kendisini koparması sayesinde, özgür bir edim için alan kazanır. Bu özgürlüğün bedeli, elbette korkunçtur: Öznenin en kıymetli nesnesi/nesneleri için yaptığı bu fedakârlık nedeniyle duyduğu suçluluk etkisizleştirmenin tek çıkar yolu, kendisini "yaşayan ölülerin" kralına dönüştürmesi, tüm kişisel

---

[27] Alıntılandığı yer: Brian Daizen Victoria, *Zen War Stories*, Londra: Routledge 2003, s. 132.

[28] A.g.e., s. 106-107.

[29] Latince'de şu şekilde: "quaeratur via *qua* nec sepultis mixtus et vivis tamen exemptus erres" (Seneca, *Oedipus*, 946-951).

tuhaflıklardan ve zevklerden ferâgat etmesi ve tüm yaşamını kendisini bu fedakârlık edimini gerçekleştirmeye zorlayanları yok etmeye adamasıdır. Bir Göreve (hayatımın tek amacı intikamımı gerçekleştirmektir) mutlak bağlanmayla örtüşen mutlak özgürlüğe dair böylesi bir "gayriinsanî" konum (yalnızlığımda, yapmak istediğimi yapmakta özgürümdür ve kimse buna engel olamaz), belki de devrimci özneyi en içeriden belirleyen şeydir.

Erdem-Terör ikilisinin Robespierre tarafından desteklenen diğer bir "gayriinsanî" boyutu alışkanlığın (gerçekçi tavizlerin vasıtası olması anlamında) reddidir. Her kanuni düzen, bize o kati normlarla nasıl ilişki kurmamız gerektiğini, onları nasıl uygulayacağımızı söyleyen kompleks "düşünümsel" gayriresmi bir kurallar ağına dayanmaktadır: Onları asıl itibariyle nasıl ve ne ölçüde dikkate alacağımızı, onların uygulanmasına nasıl ve ne zaman izin verildiğini, hatta onlar için hiçe sayılamak bir yana yalvarıldığını vb. söyleyen bir ağa – alışkanlığın nüfuz alanı işte budur. Toplumun alışkanlıklarını bilmek, *toplumun kati normlarının nasıl uyulanacağını belirten meta-kuralları* [meta-rules] *bilmek* demektir: Onların ne zaman kullanılacağını ve ne zaman kullanılmayacağını; onları ne zaman ihlal edeceğimizi; şâyet bir seçim olarak önerilmişse ne zaman kullanabileceğimizi; aslında bir şeyi etkin bir şekilde yapmamızın ne zaman zorunlu olduğunu ama bunları özgür bir seçimle yapıyormuş gibi davranmamız gerektiğini (potlaç örneğinde olduğu gibi). Reddedilmek-için-önerilen-nazik-tekliflere atıfta bulunalım: Bu tür bir teklifi reddetmek bir "alışkanlık"tır ve bu tür bir teklifi kabul eden kişi, edebe aykırı bir hata içerisindedir. Aynısı *bir seçimin bize doğru seçimi yapacağımız koşuluyla sunulduğu* pek çok siyasal durum için de geçerlidir: Hayır diyebileceğimiz bize resmî bir ciddiyetle anımsatılır – ne var ki bu teklifi reddetmemiz ve hevesle evet dememiz beklenir. Seksle ilgili pek çok yasaklama söz konusu olduğunda, durum bunun tersidir: Kati bir şekilde ifade edilen "hayır" aslında "yap ama ihtiyatlı, ketum bir şekilde" biçimindeki örtük öğüt işlevini görür. Bu arkaplana bakılarak ölçüldüğünde, Robespierre'den John Brown'a dek devrimci-eşitlikçi figürler (en azından, potansiyel olarak) *alışkanlıkları olmayan kişilerdir*: Evrensel bir kuralın işlevini nitelendirmekte olan alışkanlıkları göz önüne almayı reddederler.

> En keyfî âdetleri, doğrusu istenirse kimi zaman en noksan kurumları, doğruluğun yahut yanlışlığın, adaletin yahut adaletsizliğin mutlak ölçüleri olarak almamız, aslında alışkanlığın doğal hükümranlık alanıdır. Bunların çoğunun istibdatın gözümüzü boyamış olan önyargılarıyla hâlâ kaçınılmaz bir şekilde bağlantılı olduğu aklımıza bile gelmez. Başımızı onun boyunduruğu altında öyle uzun bir zaman eğmişiz ki, aklın edebi ilkelerine bakmakta güçlük yaşıyoruz; kanunların kutsal kaynağına atıfta bulunan herhangi bir şey bize kanundışı bir karakter taşıyor gibi görünüyor ve doğanın düzeni bize bir düzensizlik olarak görünüyor. Büyük bir halkın görkemli hareketleri, erdemin yüce şevki, ürkek gözlerimize sıklıkla patlayan bir yanardağ veya siyasal toplumun alaşağı olması gibi görünüyor; göz dikmeye cüret ettiğimiz özgür hükümetin ahlâkî zaafiyetlerimiz ve zihinlerimizin ahlâkî bozukluğu ile ilkenin katıksızlığı ve karakterin enerjisi arasındaki çelişkiyi gerektirmesi elbette ki bizi sıkan dertlerin en hafifi değildir.[30]

Alışkanlığın boyunduruğunu kırmanın anlamı şudur: Şâyet tüm insanlar eşitse, o halde tüm insanlara gerçekten de eşit davranılmalıdır; şâyet siyahiler de insansa, onlara da doğrudan doğruya bu şekilde davranılmalıdır. ABD'de kölelik karşıtı mücadelenin, İç Savaş'ın bile öncesinde müşfik liberallerin idare-i maslahatçılığıyla emsalsiz bir figür olan John Brown arasındaki silâhlı çatışmayla doruğuna varan ilk aşamalarını anımsayalım:

> Afrikalı Amerikalılar halkın karikatürüydü, şaklabanlar ve cümbüşçüler olarak niteleniyorlardı, Amerikan toplumunun alay konusuydular. Köleliğin kaldırılmasına taraf olanlar bile, kölelik karşıtı oldukları denli, bunların çoğu kendilerini Afrikalı Amerikalıların dengi olarak görmüyorlardı. Onların çoğu Güney'de köleliğe son vermek için çalışmaya istekliydiler fakat Kuzey'de ayrımcılığa son vermeye istekli değillerdi, ki bu Afrikalı Amerikalıların her daim serzenişte bulundukları bir şeydi. [...] John Brown böyle değildi. Ona göre, eşitlikçiliği uygulamak köleliğe son vermenin ilk adımıydı. Ona temas eden Afrikalı Amerikalılar bunu anında görüyorlardı. John Brown hiçbir fark görmediğini kesinlikle açıklığa kavuşturmuştu ve bunu, söyleyerek değil, yaptıklarıyla açıklığa kavuşturmuştu.[31]

---

[30] Robespierre, *Virtue and Terror*, s. 103.

[31] Margaret Washington, on http://www.pbs.org/wgbh/amex/brown/filmmore/reference/interview/washington05.html.

Bu nedenle, John Brown, ABD tarihinde kilit önemdeki bir siyasal figürdü: Jakoben mantığı Amerikan siyasal manzarasına sokmaya en çok yaklaşan kendisinin tutku dolu bir Hıristiyan olarak "radikal kölelik karşıtlığı"ydı":

> John Brown kendisini tam bir eşitlikçi olarak görüyordu. Dahası, onun için eşitlikçiliği her düzeyde uygulamak son derece önemliydi. [...] Hiçbir fark görmediğini gayet açıklığa kavuşturmuştu ve bunu, söyleyerek değil, yaptıklarıyla açıklığa kavuşturmuştu.[32]

Bugün yani köleliğin kaldırılmasından çok sonra bile Brown, Amerikan'ın kolektif belleğinde kutuplaştırıcı bir figürdür; Brown'u destekleyenler beyazların en kıymetlileridir – onlar arasında, şaşırtıcı bir şekilde, büyük şiddet karşıtı Henry David Thoreau yer alır: Brown'u kana susamış bir ahmak ve meczup olarak görüp reddeden o standart anlayışın aksine Thoreau, onu dâvaya emsalsizce sarılmış olan benzersiz bir adam biçiminde tasvir etmiştir; hatta Brown'un idamını (Brown'u fiilî ölümü öncesinde bir ölü olarak gördüğünü belirtmiştir) İsa'nınkine benzetecek kadar ileri gitmiştir.[33] Thoreau hırsını, Brown'u küçümsediğini seslendiren pek çok insandan almıştır: Onlar Brown'u o donuk tavırları ve "ölü" varoluşları nedeniyle anlayamamıştır; onlar gerçek anlamda canlı değiller, yalnızca bir zamanlar yaşadığı söylenen bir avuç insandır.

Gelgelelim, Jakoben siyasetin sınırlılığını oluşturan da bu tutarlı eşitlikçiliktir. Marx'ın eşitlik mantığının "burjuva" sınırlılığına dair temel içgörüsünü anımsayalım: Kapitalist eşitsizlikler ("sömürü") "eşitlik ilkesinin ilkesiz ihlalleri" değildir, aksine bunlar eşitliğin mantığına mutlak surette içkindirler, onun tutarlı bir şekilde gerçekleşmesinin paradoksal sonucudur. Burada kastettiğimiz şey, piyasa değiş tokuşunun, piyasada buluşan ve etkileşim içinde olan biçimsel olarak/yasal olarak eşit özneleri nasıl varsaydığına dair eski bezdirici motiften ibaret değildir; Marx'ın "burjuva" sosyalistlerini eleştirdiği can alıcı moment, kapitalist sömürünün işçi ile kapitalist arasında herhangi türden bir "eşitsiz" değiş tokuşu içermemesidir – bu değiş tokuş, ideal olarak

---

[32] A.g.e.

[33] Bkz. Henry David Thoreau, *Civil Disobedience and Other Essays*, New York: Dover 1993.

(ilkece) tamamen eşit ve "âdil"dir, işçiye sattığı metanın (kendisinin işgücü) tam değeri ödenir. Hiç kuşkusuz, radikal burjuva devrimcileri bu sınırlılığın farkındadır; gelgelelim, buna karşı durmaya çalışma biçimleri, giderek çoğalan *de facto* (fiilî) eşitsizliğin (eşit maaşlar, sağlık hizmetlerine eşit erişim...) doğrudan "terörist" dayatılması yoluyladır, ki bu eşitsizlik, ancak yeni biçimsel eşitsizlik biçimleriyle (kıt imkânları olanlara farklı şekillerde ayrıcalıklı davranarak) dayatılabilir. Kısacası, "eşitlik" aksiyomunun anlamı ya yetersizdir (fiili eşitsizliğin soyut biçimi devam eder) veya çok fazladır ("terörist" eşitliği zorla kabul ettirir) – bu, dar diyalektik anlamıyla biçimci bir kavramdır, diğer bir deyişle, bunun sınırlılığı tam da, biçiminin yeterince elle tutulur olmaması ama bu biçimden kurtulan bir içeriğin tarafsız taşıyıcısından ibaret olmasıdır.

Sorun burada anılmış olan özelliği bağlamında terör değildir – günümüzün görevi tam da özgürleştirici [*emancipatory*] terörü yeniden icât etmektir. Sorun başka bir yerde yatmaktadır: Eşitlikçi siyasal "aşırıcılık" veya "aşırı radikalizm" daima bir ideolojik-siyasal *yerdeğiştirme* fenomeni olarak yorumlanmalıdır: Karşıtının, bir sınırlılığın, "sonuna kadar gitmenin" etkin reddinin bir işareti olarak. Radikal "teröre" Jakobenlerin başvurması, ekonomik düzene ait temelleri en dibinden (özel mülkiyet, vb.) karıştırma âcizliklerine tanıklık etmek bir tür histerik rol yapma değilse nedir? Siyasal doğruculuğun "aşırılığı" denen şey için de aynısı geçerli değil midir? Aynı zamanda ırkçılığın ve cinsiyetçiliğin etkili (ekonomik ve diğer) nedenlerini altüst etmekten de geri çekilmeyi sergilemiş olmuyorlar mı? O halde, belki de pratikte tüm "postmodern" solcuların paylaştığı standart temayı sorunsallaştırmanın zamanı gelmiştir. Bu standart temaya göre, sanki siyasal terör, araçsal aklın, doğanın teknolojik sömürü "ilkesi"nin kökleri toplum için de genişlemesinde yatıyormuş ve böylece insanlar Yeni İnsan'a dönüştürülmesi gereken ham malzemeler olarak ele alınıyormuşcasına, siyasal "totaliterlik" bir şekilde maddî üretimin ve teknolojinin öznelerarası iletişime ve/veya sembolik pratiğe baskınlık kurmasından kaynaklanmaktadır. Peki ya geçerli olan bunun tam *karşıtı* ise? Peki ya siyasal "terör" tam da (maddî) üretim alanının özerkliği *inkâr edildiğinin* ve siyasal mantığa *tâbi kılındığının* işaretini veriyorsa? Jako-

benlerden Maocu Kültür Devrimi'ne dek tüm siyasal "terör"ler, üretim hakkının siyasal mücadele alanına indirgenmesini varsaymıyor mu? Diğer bir deyişle, bu türden bir postmodern bakış açısının asıl anlamı, Marx'ın siyasal mücadelenin nasıl olduğu konusundaki temel anlayışından vazgeçmek, Marx'ın siyasal mücadelenin nasıl işlediğini kavrama yolu için ekonomi alanına göndermede bulunmak gerektiğine işaret eden kilit önemdeki içgörüsünü terk etmekten farksızdır ("Şâyet Marksizmin *siyasal* teori için analitik bir değeri varsa, bu değer tam da, liberal söylemde örtük olarak "siyasal dışı" olduğu bildirilen –diğer bir deyişle, siyasal dışılığı doğallaştırılan– özgürlük sorununun toplumsal ilişkilerde içerilmiş olduğu ısrarı değil miydi?")[34]

İşte bu düzey, devrimci sürecin belirleyici momentinin araştırılması gereken düzeyidir: Diyelim ki, Ekim Devrimi örneğinde, 1917-1918'deki infilakta değil, hatta bunu izleyen iç savaşta da değil, ama 1920'lerin başlarındaki yoğun deneyimde, günlük hayatın yeni ritüellerini (çaresiz, sıklıkla gülünç) icât etme girişimlerinde: Devrim öncesinden kalma evlilik ve cenaze ritüelleri nasıl değiştirilmelidir? Bir fabrikadaki, bir apartmandaki en beylik etkileşimler nasıl düzenlenmelidir? "Büyük" siyasal devrimin "soyut terörü"nün aksine, günlük gerçekliğe, Jakobenlerin, Sovyet ve Çin devrimlerinin nihayeti başaramamış olduğu –elbette, bu yöndeki girişimlerin eksik olması nedeniyle değil– yeni bir düzen dayatmasının "somut terörü" diyebileceğimiz şey, işte bu düzeyde yer alır. Jakobenler, Terörün sahnelenmesinde en iyi durumda olanlar değildiler, fakat günlük hayatın yeniden düzenlenmesiyle ilgili siyasal imgelemin ütopyacı infilakında öyleydiler: Birkaç yıla yoğunlaşan hummalı faaliyetleri sırasında vaat edilmiş olan, kadınların kendi öz örgütlerini kurmalarından, yaşlıların son yıllarını barış ve huzur içinde geçirdikleri ortak evlere dek her şey oradaydı.[35] Burada kabul edilmesi gereken

---

[34] Wendy Brown, *States of Inquiry*, Princeton, NJ: Princeton University Press 1995, s. 14.

[35] Peki ama Robespierre'in Yüce bir Varlığı kutsayan yeni bir yurttaş dinini dayatmak yönündeki hayli gülünç girişimine ne demeli? Robespierre ateizm karşıtlığının ana nedenini kısa ve öz bir şekilde bizzat ifade etmiştir: "Ateizm aristokratiktir" (Maximilien Robespierre, *Œvres Complètes*, Paris: Ernest Leroux 1910-1967, 10. Cilt, s. 195). Ona göre, tarihsel görevin tüm anlamını yitirmiş kinik-hedonist aristokratların ideolojisiydi.

ağır sonuç şudur: Demokratik usulün üstünde ve ötesindeki bu aşırı eşitlikçi demokrasi, kendisini yalnızca karşıtının kılığında, devrimci-demokratik *terör* olarak "kurumsallaştırabilir".

*Marksizmin Töz Değiştirmesi**

Modern tarihte, devrimci terör siyaseti, Robespierre'den Mao'ya ya da daha genel olarak Komünist Blok'un 1990'da dağılmasını kapsayan çağa gölge düşürmüştür – bunun son kısmı, Maocu Kültür Devrimi'ydi.

Açıkça görülüyor ki, toplumsal-tarihsel bağlam, Fransız Devrimi ile Kültür Devrimi arasında kökten değişmiştir – Platoncu terimlerle söylersek, bu ikisini birleştiren şey, tam olarak ve yalnızca aynı "ebedi" devrimci adalet ideasıydı. Mao durumunda, mesele, Maocu devrimin toplumsal tabanının işçi sınıfı olmadığı için, onun Marksistliğinin tamamen meşru sayılıp sayılamayacağıydı.

Marksist teorilere pusu kuran en dolambaçlı tuzaklardan biri, Marksizm tarihinde işlerin sarpa sardığı Çöküş momentini aramaktır: Bu çöküş momenti, halihazırda tarihsel materyalizmin yaşlı Engels tarafından daha pozitivist-evrimci kavranışı mıdır? Revizyonizm ve İkinci Enternasyonal'in ortodoksluğu mudur? Lenin midir?[36] Yoksa, gençlik dönemi hümanizmini terk ettikten sonra (bazı "hümanist Marksistler"in on yıllar önce iddia ettikleri gibi) olgunluk dönemi çalışmalarındaki Marx'ın kendisi midir? Bu kinayenin tümü reddedilmelidir: Burada bir karşıtlık bulunmamaktadır, Çöküş, tam da kökenlerine kazınmış olmalıdır. (Daha da anlamlı söylemek gerekirse, özgün modele hastalık bulaştırarak bozulmasını başlatmış olan istilâcı için yapılan arama, anti-Semitizm mantığını yeniden üretmekten başka bir şey

---

* Transubstantiation: Töz değiştirme. Aşai rabbani âyininde, komünyon âyininde, ekmek ve şarabın takdis edilmesinde içkin olan ekmeğin ve şarabın, İsa'nın bedeni ve kanının değişmesi olarak görüldüğü anlayışa işaret edilmektedir. *–ç.n.*

[36] Benzer şekilde, kimi Batılı Marksistler "Asyagil üretim tarzı"nı "Doğu Despotizmi"nin yeni bir tarzı olarak gördükleri Stalinizm'e atfetmektedir – işin ironik yanı, geleneksel Ruslar için, bunun tam aksinin geçerli olmasıdır: "Lenin ve Stalin'i "Doğulu" despotlar olarak görmek daima Batı'ya ait bir modadır. On sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılların büyük Rus zorbaları, Batılılaştırmacı zorbalardır." (Lesley Chamberlain, *The Philosophy Steamer*, Londra: Atlantic Books 2006, s. 270.)

yapmaz.) Bunun anlamı şudur: İnsan, Marksist geçmişi amansız bir eleştiriye tâbi tutacak olsa bile –ya da daha ziyade, özellikle bunu yapacaksa– onun "kötü" taraflarını yabancı bir unsura yükleyerek (Marx'ın diyalektiğini anlayamayacak denli aptal olan "kötü" Engels, Marx'ın teorisinin çekirdeğini kavrayamamış "kötü" Lenin, "iyi" Lenin'in asil planlarını berbat eden "kötü" Stalin, vb.) onu rahatça reddetme kolaycılığı yerine, öncelikle, onun için tümüyle sorumluluk almalı ve Marksist geçmişin kendisini "kendisinin geçmişi" olarak kabul etmelidir.

Yapmamız gereken ilk şey, Marksizmin tarihinde iki büyük geçişte (veya, daha ziyade, iki şiddetli kopuşta) yoğunlaşmış olan yer değiştirmeyi bütünüyle desteklemeliyiz: Marx'tan Lenin'e geçişin yanı sıra Lenin'den Mao'ya geçiş. Her iki durumda da, özgün kümelenmenin bir yer değiştirmesi söz konusudur: (Marx'ın beklediği gibi) En gelişmiş ülkeden görece geri bir ülkeye – devrim "yanlış ülkede vuku bulmuştu"; ana devrimci fail olarak işçilerden (yoksul) köylülere geçiş. Tıpkı Hıristiyanlığın evrensel bir Kilise olarak belirebilmesi için İsa'nın Paul'ün "ihaneti"ne (on iki havari arasında, Paul'un hain Yehuda'nın yerini işgâl ettiğini, onun yerine geçtiğini anımsayınız) ihtiyacı olduğu gibi, Marx'ın ilk Marksist devrimini hayata geçirilmesi için Lenin'in "ihaneti"ne ihtiyacı olmuştu: Bu "ihanete" boyun eğmesi ve bu "ihaneti" ayakta tutmak için; özgün bağlamından kopan bu şiddetli edimin ayakta tutulması ve kendisini yeniden icât etmesi –*ancak böylelikle evrensellik doğar*– gereken yabancı bir manzaraya fırlatılması için, bu "ihanet", "özgün" öğretinin içsel bir zorunluluğudur.

Dolayısıyla ikinci şiddetli aktarımla Mao'nunkiyle ilgili olarak, onun Marksizmi yeniden icât etmesini teorik açıdan "yetersiz" olarak, Marx'ın standartları açısından bir gerileme olarak (köylülerin proleter öznelliğin esasından yoksun olduğunu göstermek kolaydır) mahkûm etmek fazlasıyla kolaya kaçmaktır, ancak kopuşun şiddetini bulandırmak ve Mao'nun yeniden ifade edişini (çoğu zaman olduğu gibi, sınıf mücadelesinin basit mecazi genişlemesine güvenmek: "Günümüzün baskın sınıf mücadelesi bundan böyle her bir ülkedeki kapitalistlerle proletarya arasında değildir, mücadele Üçüncü Dünya ile Birinci Dünya arasında, burjuva milletlerle proleter milletler arasındaki mü-

cadeleye kaymıştır") Marksizmin mantıksal bir devamı veya "uygulanması" olarak kabul etmek de fazla kolaycılığın eşit ölçüdeki başka bir ifadesidir. Burada, Mao'nun kazanımı muazzamdır: Mao'nun adı, emeği tarihsel gelişimin görünmez "tözü", arkaplanı olan yüz milyonlarca isimsiz Üçüncü Dünya katmanını siyaseten seferber etmek anlamına gelmektedir – Levinas gibi "ötekiliğin" şairi tarafından bile "sarı tehlike" diye reddedilenlerin seferberliği – en tuhaf metinlerinden biri sayılabilecek olan ve Sovyet-Çin çatışmasını yorumladığı "*Rus-Çin Tartışması ve Diyalektik*" ["The Russo-Chinese Debate and the Dialectic"] (1960) başlıklı yazısında dediklerine bakın:

> Sarı tehlike! Irksal değildir, tinseldir. Aşağılık değerleri içermez: Radikal bir yabancılık içerir, kendisinden hiçbir tanıdık ses ya da makamın süzülmediği, aya ya da Mars'a dair bir geçmişin, kendi geçmişinin ağırlığına yabancı.[37]

Bu, Heidegger'in 1930'lar boyunca, Batı düşüncesinin günümüzdeki esas görevinin "Batı"nın kurucu jesti olan Yunan atılımının, felsefe öncesi, mitsel "Asyagil" evreninin üstesinden gelmek, yenilenmiş "Asyagil" tehdide –Batı'nın en büyük hasmı "genel olarak mitsel ve özel olarak Asyagil olan"[38]– karşı mücadele etmek olduğu yönündeki ısrarını anımsatmıyor mu? Mao Zedung'un Komünist hareketi tarafından seferber edilen, siyasallaştırılan *işte bu* Asyagil "radikal acayiplik"tir. Hegel, *Tinin Görüngübilimi* [Phenomenology of Spirit] adlı eserinde, kadın cinsine dair onu "topluluğun ebedi bir ironisi" olarak gören kötü şöhretli kavramını sunar: Kadın cinsi "entrikayla yönetimin evrensel ereğini özel bir ereğe, evrensel mülkünü ailenin bir malına ve süsüne dönüştürür."[39] Erkek hırsının aksine kadın, devlet siyasetinin evrensel boyutunu kavrayabilme yeteneğinden yoksun bir biçimde, iktidarı kendi dar aile çıkarları, ya da daha da kötüsü, kendi şahsi kaprisi için ister. F. W. J. Schelling'in şu iddiasını anımsamadan geçmemiz mümkün değil: "Etkisizliğinde bizi taşıyan ve elinde

---

[37] Emmanuel Levinas, *Les Imprèvus de l'histoire*, Paris: Fata Morgana 1994, s. 172.

[38] Martin Heidegger, *Schelling's Treatise on Human Freedom*, Athens, OH: Ohio University Press 1985, s. 146.

[39] G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, Oxford: Oxford University Press 1977, s. 288.

tutan aynı ilke, etkililiğinde bizi tüketecek ve yok edecek ilkedir."[40] uygun yerinde tutulduğunda iyicil ve yatıştırıcı olan güç, kendine ait olmayan daha üst bir düzeye müdahale ettiği an kendi radikal karşıtına, en yıkıcı hiddete dönüşür: Aile hayatının kapalı dairesindeyken koruyucu sevgi gücünün kendisi olarak *aynı* kadınsılık, kamusal ve devlet işleri düzeyindeki sergilenişinde müstehcen kudurmaya dönüşür... Kısacası, aile ve akrabalık hakları adına kamusal devlet iktidarını protesto etmek bir kadın için kabul edilebilirdir; ama zayıf ortaklarını manipüle ederek ve devlet işleriyle ilgili kararları fiilen hadımlaştırdığı ortakları aracılığıyla doğrudan etkileyen kadın gayretinin bulunduğu bir toplumun vay haline... isimsiz Asyalı kitleleri uyandırma umuduyla harekete geçirilmiş olan terörle benzer bir şey bulunmuyor mu burada? Kendi kaderlerine itiraz ettiklerinde ve onlara (geniş ölçekli insanî faaliyetler vasıtasıyla) yardım etmemize izin verdiklerinde iyiler, lakin protestolarını edeplice yapmaları şartıyla yoksul ve mülksüzleştirilmişlerin isyanına destek vermeye daima hazır olan anlayışlı liberalleri dehşete düşürerek kendilerini doğrudan iktidar sahibi haline getirirlerse hoş değillerdir..."

Georgi M. Derluguian'ın *Bourdieu'nün Kafkaslardaki Gizli Hayranı* [Bourdieu's Secret Admirer in the Caucasus] adlı eserinde, Abhazya'dan Musa Shanib'in olağanüstü hikâyesi anlatılır. Sovyet muhalifi entelektüellikten demokratik siyasal reformculuğa ve Müslüman köktenci savaşının liderliğinden de saygı değer felsefe profesörlüğüne uzanan olağanüstü kariyerinin tamamı Pierre Bourdieu'nün düşüncesine duyduğu acayip hayranlığıyla dikkat çeken Musa Shanib bu çaklantılı bölgenin önde gelen entelektüellerinden biridir.[41] Böyle bir figürü ele almanın iki yolu vardır. İlki, onu yerel bir ayrıksılık olarak kenara koymak, bu duruma iyicil bir alayla yaklaşmaktır – "Ne acayip bir seçim, Bourdieu – bu folklorik adamın Bourdieu'de ne gördüğünü kim bilir...?" İkincisi, doğrudan doğruya teorinin evrensel kapsamını öne sürmektir – "Teorinin ne kadar evrensel olduğunu görün: Paris'ten Çeçenistan'a ve Abhazya'ya dek her entelektüel

[40] F. W. J. Schelling, *Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813*, editör Manfred Schroeter, Münih: Biederstein 1979, s. 13.

[41] Georgi M. Derluguian, *Bourdieu's Secret Admirer in the Caucasus*, Şikago: The University of Chicago Press 2005.

Bourdieu'nün kavramları hakkında tartışabilir..." Hakiki görev, elbette ki, bu iki seçeneğin her ikisinden de kaçınmak ve çetin teorik çalışma ve teoriye dışsal olmayan mücadelenin sonucu olarak teorinin evrenselliğini öne sürmektir: Mesele (yalnızca) Shanib'in bu yerel bağlamın kısıtlarını kırmak ve Bourdieu'yü kavramak için çok fazla çalışmış olmak zorunda olması değildir – Bourdieu'nün Abhazyalı bir entelektüel tarafından bu şekilde benimsenmiş olması teoriyi farklı bir evrene aktararak teorinin tözünü de etkiler. *Mutatis mutandis* Lenin de Marx'la ilgili olarak benzer bir şey yapmadı mı? Mao'nun Lenin *ve* Stalin'le ilgili olarak yaptığı değişim, işçi sınıfıyla köylülük arasındaki ilişkiye dairdi. Lenin ve Stalin'in her ikisi de köylülüğe karşı derin bir güvensizlik duyuyordu, köylülüğün eylemsizliğini bozmayı Sovyet iktidarının esas görevlerinden biri olarak görüyorlardı: Köylülüğün toprağa azımsanmayacak bağlanmışlığını kökünden sökmek, onları "proleterleştirmek" ve böylelikle köylüleri tamamen modernleşmenin dinamiğine maruz bırakmak – daha önce de gördüğümüz gibi, Stalin'in *SSCB'de Sosyalizmin Ekonomik Sorunları* [Economic Problems of Socialism in the USSR] (1958 yılından) adlı eserine dair eleştirel notlarında net bir karşıtlık içerisindeki Mao, "Stalin'in bakış açısı [...] neredeyse toptan yanlış. Buradaki temel hata köylülere güvensizliktir" diye belirtmiştir. Bu değişikliğin teorik ve siyasal sonuçları sözcüğün tam anlamıyla yıkıcıdır: Bu sonuçlar, kendi öznellik uçurumuna indirgenenlerin "tözsüz öznellik"i olarak proletaryanın Hegelci konumu mefhumunun Marx tarafından eksiksizce yeniden işlediğini fazlasıyla göstermektedir.

Marksizmi hâlâ hatırlayanlarca gayet iyi bilindiği gibi, Marksizmin teorik yapısının muğlak merkezî noktası, kapitalizmin kendisinin proleter devrimle aşılmasının koşullarını bizzat yarattığı biçimindeki öncül hakkındadır – bunu nasıl yorumlamalıyız? Şu şekilde doğrusal evrimci bir tarzda mı yorumlanmalıdır: Devrim, kapitalizm tüm potansiyelini tümüyle geliştirip tüm olanakları tükettiğinde, kendisinin merkezî antagonizmiyle ("çelişkisi"yle) en katışıksız haliyle, en çıplak biçimiyle yüzleştiği mitsel noktada vuku bulmalıdır? Ve "öznel" veçheyi eklemek ve işçi sınıfının oturup "olgunlaşmış momenti" beklememesi, uzun mücadele süresince kendisini "eğitmesi" gerektiğini vurgulamak

yeterli midir? Yine gayet iyi bilindiği gibi, Lenin'in "zincirin zayıf halkası" teorisi bir tür orta yol çözümüdür: Bu teori, ilk devrimin, en gelişmiş ülkede değil de daha az gelişmiş olsa bile (yoğunlaşmış modern kapitalist-endüstriyel adalarla ziraî gerilik ve demokrasi öncesi otoriter hükümetin karışımı olan Rusya'da) kapitalist gelişimin antagonizmlerinin en çok şiddetlendiği ülkede, vuku bulabileceğini kabul ettiği halde, Ekim Devrimi'ni ancak yakında eşlik edecek geniş ölçekli Batı Avrupa devrimiyle (bu bakımdan tüm gözler Almanya'ya dikilmişti) başarılı olabilecek riskli bir atılım olarak algılamaktadır yine de. Bu modelin radikal bir şekilde terk edilişi ancak Mao'yla gerçekleşmiştir. Onun için proleter devrim dünyanın en az gelişmiş bölümünde, Üçüncü Dünya'nın yoksul köylü ve işçileri ve hatta kapitalist küreselleşmenin artçı şoklarına maruz kalmış, öfkelerini ve umutlarını örgütleyen "vatansever burjuvazi"den oluşan geniş kitlelerle vuku bulmalıydı. sınıf mücadelesi Marx'ın modelinin toptan tersine çevrilmesiyle (hatta saptırılmasıyla), Birinci Dünya'nın "burjuva milletleri" ile "Üçüncü Dünya'nın "proleter milletleri" arasındaki mücadele olarak yeniden ifade edildi. Buradaki paradoks tam anlamıyla diyalektiktir, belki de Mao'nun çelişki üzerine öğretilerinin nihai uygulamasındadır: Bir ülkenin az gelişmişliği (ve dolayısıyla devrim için "olgunlaşmamış olması") o ülkeyi devrim için "olgunlaşmış" kılıyordu. Gelgelelim, bu türden "olgunlaşmamış" ekonomik koşullar, post-kapitalist sosyalizmin inşasına izin vermezken, zorunlu eşlenik "siyasetin ekonomi üzerindeki birincilliği"ni öne sürmektir: Muzaffer devrimci özne, daha fazla gelişmesi kapitalist çelişmeler tarafından kösteklenen potansiyelini özgür kılarak, ekonomik zorunluluğun bir aracı gibi hareket etmeyen ama; daha ziyade tasavvurunu "kendiliğinden" ekonomik zorunluluğa *karşı,* gerçekliğe devrimci terörle dayatarak hareket eden iradeci bir faildir.

Hegelci "somut evrensellik"ten alınacak temel ders, burada, akılda tutulmalıdır: Evrensel zorunluluk, başından beri işleyen, ipleri elinde tutan ve süreci işleten, mutlu sonucun kendisini garanti eden erekselci bir kuvvet değildir; aksine bu evrensel zorunluluk daima geriye dönük olarak etkilidir, sürecin radikal olumsallığından belirir ve olumsallığın kendi kendisinin *Aufhebung*'u [kendisini içererek] momentini bildirir. Buradan hareket-

le, şu söylenebilir: Leninizmden Maoizme (olumsal) geçiş bir kez vuku buldu mu, "zorunlu" olarak görünmekten başka bir şey yapamaz, diğer bir deyişle, Maoizmin "iç zorunluluğu" Marksizmin gelişiminin bir sonraki "aşaması" olarak (yeniden) inşa edilebilir. Olumsallığın zorunluluğa bu şekildeki tersine çevrilişini kavramak için, olanaklıkların gerçekleşmesi olarak tarihsel zamanda yapılandırılmış standart doğrusallık terk edilmelidir (X zamansal momentinde, tarihin yol alabileceği olanaklı çeşitli doğrultular bulunur ve fiilen vuku bulan şey, bu olanaklılıklardan birinin gerçekleşmesidir): Bu doğrusal zamanın kavramaya muktedir olmadığı şey, kendi olanaklılığını geriye dönük olarak yaratan olumsal ve fiilî bir beliriş paradoksudur: Bir şeyin nasıl olanaklı olduğunu ancak vuku bulduğunda "anlayabiliriz". "Maoizmin (veya Stalinizmin) kökenlerine ilişkin fazlasıyla bezdirici olan tartışma üç ana seçenek arasında salınıp durur: (1) Marx'tan Lenin'e ve Lenin'den Stalin'e (sonra da Stalin'den Mao'ya) giden doğrudan içkin bir mantık olduğunu iddia eden "koyu" anti-Komünistler ve Stalinizmin "koyu" partizanları; (2) Stalinist (veya, ondan daha önce, Leninist) dönüşün Marx'ın teorik yapısındaki mevcut tarihsel olanaklardan biri olduğunu iddia eden "hafif" eleştirmenler – başka bir yöne de dönebilirdi, ne var ki Stalinist felâket yine de özgün teoriye bir seçenek olarak kazınmıştır; (3) son olarak, Stalinizmi (ya da pekâlâ Leninizmi) âdeta bir çarpıklık, ihanet olarak kenara atıp "Marx'ın özgün öğretisi" ile aralarında radikal bir kopuş olduğunda ısrar eden, "Marx'ın özgün öğretisi"nin katıksızlığının savunucuları: Lenin ve/veya Stalin, Marx'ın teorisini düpedüz "zorla kaçırmış" ve Marx'a tamamen aykırı amaçlar için kullanmışlardır. Sözünü ettiğimiz temeldeki aynı doğrusal-tarihselci zamansallık kavramına dayandığı için bu üç versiyon da reddedilmelidir ve "Marx'ın Stalinist felâketten ne ölçüde sorumlu olduğu" biçimindeki yanlış sorunun ötesine geçen dördüncü bir versiyon tercih edilmelidir: Marx bütünüyle sorumlu*dur*, ancak geriye dönük olarak, diğer bir deyişle, aynısı, Borges'nin ünlü ifadesindeki Kafka için geçerli olduğu gibi Stalin için de geçerlidir: Her ikisi de kendi seleflerini yarattılar.

Bu, "somut evrensellik"in hareketidir; aracılığıyla özgün teorinin kendisini yeni bir bağlamda yeniden icât etmek zorunda oldu-

ğu bu radikal "töz değiştirme"dir: Ancak gerçek anlamda evrensel olarak belirebilmesi bu [töz, *–ç.n.*] organ naklinden sonra hayatta kalmasına bağlıdır. Dahası hiç kuşkusuz, burada sözde Hegelci "yabancılaşma" ve "yabancılaşmadan kurtulma" süreci, özgün teorinin nasıl "yabancılaşıp", sonrasında yabancı bağlamı içermek, onu yeniden sahiplenmek ve onu kendisine tâbi kılmak zorunda oluşuyla ilgilenmiyoruz: Bu türden sahte-Hegelci bir kavramın ıskaladığı şey, [teorinin, *–ç.n.*] yeni bir bağlamın içine taşındığı bu gayet zorlu organ naklinin, özgün teorinin kendisini radikal biçimdeki etkileme tarzıdır, dolayısıyla, bu teori "kendi ötekiliğinde kendisine döndüğü" (kendisini yabancı bağlamda yeniden icât ettiği) zaman, kendi tözü değişir – ancak, bu değişim, yalnızca dışarıdan bir şoka karşı tepki değildir, kapitalizmin üstesinden gelmeye dair bu *aynı* teorinin içsel dönüşümünü sürdürür. İşte kapitalizmin "somut bir evrensellik" olmasından kasıt da budur: Bu, kapitalizmin tüm tikel biçimlerinin sahip olduğu ortak yönü, paylaştıkları evrensel özellikleri izole etme meselesi olmayıp, bu matrisi kendinde müspet bir kuvvet olarak, fiilî olan tüm tikel biçimlerin karşı koymaya çalıştığı, bu biçimlerin içermeye çabaladıkları yıkıcı etkileri olan bir şey olarak kavrama meselesidir.

Mao'nun Diyalektiğinin Sınırları

Kapitalizmin ideolojik zaferinin en güvenilir işareti, kapitalizm teriminin son yirmi otuz yıldır ortalıktan kaybolmuş olmasıdır: 1980'lerde, "arkaik Marksist ("nesli tükenmekte olan bir tür") olduğu söylenen birkaç kişi dışında, gerçekten hiç kimse, kapitalizme artık atıfta bulunmuyordu. Bu terim siyasetçilerin, sendikacıların, yazarların ve gazetecilerin söz dağarcığından basbayağı çıkmıştı – terimi tarihin kayıtsızlığına havale eden toplum bilimciler de cabası."[42] Son yıllarda kabaran küreselleşme karşıtı harekete ne demeli? Bu durum sözünü ettiğimiz teşhisle açıkça çelişmiyor mu? Hiç de değil: Yakından bir inceleme, bu hareketin de "kapitalizmin kendisinin eleştirisini "emperyalizm" eleştirisine dönüştürme ayartısına"[43] yenik düştüğünü göstermektedir. Böylelikle, "küreselleşmeden ve onun faillerinden" söz edildi-

[42] Luc Boltanski ve Eve Chiapello, *The New Spirit of Capitalism*, Londra: Verso 2005, s. ix.

[43] A.g.e., s. xvii.

ğinde, düşman dışsallaştırılmaktadır (sıklıkla kaba Amerikancılık karşıtlığı biçiminde). Bu açıdan bakıldığında, günümüzün esas görevi "Amerikan imparatorluğu"na karşı savaşmaktır ve şâyet herhangi biri Amerikan karşıtıysa müttefik olarak iyidir. Dolayısıyla, Belarus'taki yakışıksız Lukaşenko rejimi (Chavez'in 2006 Temmuzu'nda Belarus'a yaptığı ziyarete bakınız) yanı sıra azgın Çin "Komünist" kapitalizmi, İslâmcılığın şiddetli anti-modernizm karşıtlığı da ilerici küreselleşme karşıtlığının silâh arkadaşı olarak görünebilir...Burada gördüğümüz şey, böylece kötü şöhretli "alternatif modernite" kavramının başka bir versiyonudur: Anıldığı haliyle kapitalizmin bu eleştirisinin yerine, kapitalizmin esas mekanizmalarıyla yüzleşmek yerine, kapitalist mekanizmaları daha "ilerici" başka bir çerçevede harekete geçirmek biçimindeki (örtük) fikirle birlikte emperyalist "aşırılığı"n eleştirisini görüyoruz.

Mao'nun tartışmaya açık bir biçimde Marksist felsefeye yaptığı merkezî katkıya, Mao'nun çelişki kavramının üstünde durmasına işte bu şekilde yaklaşılmalıdır: Bu katkı, değersiz bir (kolaylıkla gösterilebileceği gibi, basbayağı "karşıt eğilimler arasındaki mücadele" anlamına gelen muğlak "çelişme" kavramına dayanan) felsefî gerileme olarak bir kenara atılmamalıdır. Mao'nun çelişkinin iki yönüne, dair "*Çelişki Üzerine*" ["On Contradiction"]* adlı harika metninin ana tezi, yakın bir okumayı hak ediyor. Mao'nun "dogmatik Marksistlere" yönelik suçlaması şu şekildedir: Onlar "çelişkinin evrenselliğinin, çelişkinin tam da tikelliğine dayandığını anlamıyorlar":

> Söz gelimi, kapitalist toplumda çelişen iki kuvvet, proletarya ile burjuvazi, baş çelişkiyi oluşturmaktadır. Feodal sınıfın kalıntısı ile burjuvazi, köylü küçük burjuvazisi ile burjuvazi, proletarya ile köylü küçük burjuvazisi, tekelci olmayan kapitalistlerle tekelci kapitalistler, burjuva demokrasisi ile burjuva faşizmi, kapitalist ülkelerle emperyalizm diğer sömürgüler arasındakiler gibi öteki çelişkilerin hepsi, bu baş çelişki tarafından belirlenir veya ondan etkilenirler.
>
> Emperyalizm böyle bir ülkeye** taarruz başlattığında, o ülkenin kimi hainleri hariç çeşitlilik gösteren tüm sınıfları, emperyalizme karşı bir millî savaşta geçici olarak birleşebilir. Böyle zamanlarda,

* Türkçesi için bkz.: *Pratik ve Çelişki Üzerine*, Epos Yayınları, Ankara.

** Özgün metinde, söz konusu ülke Çin gibi bir yarı sömürge ülkedir. –*ç.n.*

> emperyalizmle söz konusu ülke arasındaki çelişki baş çelişki haline gelirken, ülke içerisindeki çeşitli sınıflar arasındaki tüm çelişkiler geçici olarak ikincil ve tali bir mevkiiye geriler.[44]

Mao'nun kilit noktası budur: Baş (evrensel) çelişki belirli bir durumda başat olarak ele alınması gereken çelişkiyle çakışmaz – evrensel boyut, bu tikel çelişkiye sözcüğün tam anlamıyla *dayanmaktadır*. Her bir somut durumda, farklı bir "tikel" çelişki baskındır. Söz edilen baskınlık tam olarak şu anlamdadır: Baş çelişkinin çözümü olan savaşı kazanmak için tikel bir çelişki, diğer tüm mücadelelerin tâbi kılınması gereken baskın çelişki olarak ele alınmalıdır. Japon işgâli altındaki Çin'de, Komünistler şâyet sınıf mücadelesini kazanmak istiyorlarsa Japonlara karşı vatansever birlik baskın özelliktir – *bu koşullar altında, sınıf mücadelesine herhangi bir şekilde doğrudan odaklanmak sınıf mücadelesinin kendisine zarar verir.* ("Dogmatik fırsatçılığın" ana özelliği belki de burada yatmaktadır: Yanlış zamanda, baş çelişkinin merkeziliğinde ısrar etmek.)

Bir başka kilit nokta da bir çelişkinin ana *yönü*'ne dairdir; söz gelimi, üretici güçler ve üretim ilişkileri arasındaki çelişkiyle ilgili olarak;

> Üretici güçler, pratik ve ekonomik altyapı genellikle birincil ve belirleyici rolü oynamaktadır; bunu her kim reddederse materyalist değildir. Ne var ki, belirli koşullarda, üretim ilişkileri, teori ve üstyapı gibi veçhelerin sırası geldiğinde kendilerini birincil ve belirleyici rolde gösterdikleri de kabul edilmelidir. Üretici güçlerin, üretim ilişkilerini değiştirmeden gelişmeleri imkânsız olduğunda, üretim ilişkilerindeki değişim birincil ve belirleyici rolünü oynamaktadır.[45]

Bu tartışmanın siyasal hisseleri belirleyicidir: Mao'nun amacı, siyasal mücadeledeki, Marksist geleneğin genellikle "öznel etmen" diye atıfta –teori, üstyapı– bulunduğu kilit rolü öne sürmektir. Mao'ya göre Stalin'in gözardı ettiği şey buydu:

> Stalin başından sonuna dek eserinde [*Economic Problems of Socialism in the USSR*] üstyapı hakkında tek kelime etmiyor. İnsanlarla ilgilenmiyor; insanları değil, şeyleri göz önünde bulunduruyor.

[44] Mao Zedung, *On Practice and Contardiction*, s. 87.
[45] A.g.e., s. 92.

> [...] Yalnızca üretim ilişkilerinden [söz ediyor], ne üstyapıdan ne siyasetten ne de insanların rolünden [söz ediyor]. Komünizme, bir komünist hareket olmadıkça ulaşılamaz.[46]

Burada hakiki bir Maocu olan Alain Badiou; günümüzde anti-kapitalist mücadeleye odaklanmaktan kaçınarak, hatta bu mücadelenin günümüzdeki esas biçimini (küreselleşme karşıtı hareket) alaya alarak ve özgürleştirici mücadeleyi günümüzün baskın ideolojik-siyasal biçimi olan (liberal) demokrasiye karşı mücadele çerçevesindeki kati siyasal terimlerle tanımlayarak bu düşünceyi günümüz bütününe uygulamaktadır. "Bugün düşmanın adı, İmparatorluk veya Sermaye değildir. Düşmanın adı Demokrasi'dir."[47] Bugün, kapitalizmin kendisinin radikal bir biçimde sorgulanmasını engelleyen şey, tam olarak *Kapitalizme karşı mücadelenin demokratik biçimine inanç*'tır. Lenin'in "katıksız" siyasete olduğu gibi "ekonomizme" karşı duruşu, bugün de Sol'daki (ondan ne kalmışsa) ekonomiye yönelik yaklaşımına dair yarılmanın anlaşılabilmesi için can alıcı önemdedir: Öte yandan, "katıksız siyasetçiler", mücadele ve müdahale alanı olarak ekonomiyi terk etmektedirler; diğer bir yandan, günümüzün küresel ekonomisinin işleyişinden büyülenmiş olan "ekonomistler", gerçek anlamıyla herhangi bir siyasal müdahale imkânına yer vermemektedir. Bu yarılmayla ilgili olarak, Lenin'e her zamankinden daha çok dönmemiz gerekmektedir: Evet, ekonomi kilit alandır, muhaberenin akıbetine bu alanda karar verilecektir, küresel kapitalizmin tılsımı bozulmak zorundadır – *fakat* müdahale tam anlamıyla *siyasal* olmalıdır, ekonomik değil. Amansızca kâr peşinde koşan büyük şirketlerin düşman saflarında gösterildiği Hollywood yapımı "toplumsal-eleştirel" komplo filmlerine (*The Enemy of the State* filminden *The Insider* filmine kadar) dek ve onu da içine alarak, herkesin "kapitalizm karşıtı" olduğu günümüzde, ifade olarak "anti-kapitalizm" göstereni huzur bozucu yakıcılığını yitirmiştir. Sorunsallaştırılması gereken şey bu "anti-kapitalizm"in "kendiliğinden apaçık belli olan karşıtıdır: Söz konusu komployu parçalayacak olan dürüst Amerikalıların demokrasiye olan güveni. *Bu*, günümüzün küresel kapitalist ev-

[46] A.g.e., s. 117-118.

[47] Alain Badiou, "Prefazione all'edizione italiana," *Metapolitica* içinde, Napoli: Coronpio 2002, s. 14.

reninin sert çekirdeğidir, bu evrenin hakiki Efendi-Gösterenidir: Demokrasi'nin kendisidir.[48]

Mao'nun "*Halk İçerisindeki Çelişkilerin Doğru Bir Şekilde Ele Alınması*" (1957) ["On the Correct Handling of Contradictions Among the People"] adlı çelişki üzerine başka bir ayrıntılı çalışması da en iyi bilinen özelliğine, uzlaşmaz [*antagonist*] çelişkiyle uzlaşmaz olmayan çelişki arasında fazlasıyla sağduyulu ayrım noktasına indirgenemez:

> Bizimle düşman arasındaki çelişkiler, uzlaşmaz çelişkilerdir. Halk katmanları arasında, işçiler arasındaki çelişkiler uzlaşmaz çelişkiler değildir, oysa sömüren ve sömürülen sınıflar arasındaki çelişkiler uzlaşmaz bir yönün yanı sıra uzlaşmaz olmayan bir yöne de sahiptirler. [...] Halkın demokratik diktatörlüğü altında, doğaları farklı olan iki çeşit çelişkiyi –bizimle düşman arasındaki çelişkilerle halkın içinde olan çelişkileri– çözmek için, biri diktatoryal ve diğeri demokratik olmak üzere iki farklı yöntem kullanılmalıdır.[49]

Bu ayrım daima daha "netameli" tamamlayıcısı ile, iki yönün çakışabileceği uyarısıyla birlikte yorumlanmalıdır: "Olağan şartlar altında, halk içerisindeki çelişkiler uzlaşmaz değildir. Fakat, bu çelişkiler düzgün bir şekilde ele alınmazlarsa veya ihtiyatımızı gevşetir ve süngümüzü düşürürsek, uzlaşmaz çelişki ortaya çıkabilir." Demokratik diyalog, işçi sınıfı bünyesinde farklı yönelimlerin barışçıl bir şekilde bir arada yaşaması, basitçe verili bir şey, eşyanın doğal durumundan kaynaklanan değil, ihtiyat ve mücadele ile kazanılıp ayakta tutulan bir şeydir. Burada da, yine mücadelenin birlik karşısında önceliği bulunmaktadır: Birliğin bu sözü edilen mekânı, mücadeleyle kazanılmalıdır.

O halde bu dikktatlice yapılmış olan ayrıntılarla ne yapacağız? İnsan, Mao'nun nerede yanlış nerede doğru yaptığını teorinin en soyut düzeyinde bile kesin biçimde teşhis edebilir. Mao, karşıtların "uzlaşması" biçimindeki, mücadelesini kuşatan üst birlik bi-

---

[48] Toni Negri ile Michael Hardt'ın son cümleleri, Badiou'nun bu içgörüsünün bir tür beklenmedik doğrulaması değil midir? Paradoksal bir zorunluluğun sonucu olarak, bu ikisinin kapitalizm karşıtlığı (bu karşıtlığa odaklanmaları) onları kapitalizmin devrimci gücünü kabul etmeye sürüklemiştir, böylelikle, yakınlarda belirttikleri gibi, artık kapitalizmle savaşmaya gerek yoktur. Çünkü, kapitalizm kendi içinde zaten komünist potansiyelini üretmektedir – Deleuzcü terimlerle söylemek gerekirse, "kapitalizmin komünist-haline gelişi" ...

[49] Mao Zedung, *On Practice and Contradiction*, s. 131, 138.

çimindeki standart "diyalektik sentezi"ni reddetmekte haklıydı; genel –bu reddini formüle edişinde genel bir "karşıtların ebedi mücadelesi" kozmolojisi– ontolojisi bakımından mücadelenin veya uzlaşmazlığın her senteze veya her birliğe önceliğiyle ilgili bu ısrarında hatalıydı, Mao'nun, basitleştirici, tam anlamıyla *diyalektik-olmayan*, mücadelenin "kötü sonsuzluğu" kavramında kaybolmasının nedeni işte budur. Mao burada, açıkça her yaratığın, belirli her yaşam formunun nasıl er ya da geç kendi ereğiyle buluştuğuna dair ilkel pagan "bilgeliklere" gerilemektedir: "Bir şey diğerini yok eder, şeyler ortaya çıkar, gelişir ve yok edilirler, her şey böyledir. Şeyler başkaları tarafından yok edilmezlerse, kendi kendilerini yok ederler." Bu aşamada Mao'ya hakkı verilmelidir: Bu ilkeyi hem komünizmin kendisine uygulamaktadır hem de bu doğrultudaki anlayışını sonuna kadar götürmektedir – Mao'nun atom çekirdeğinin protonlara, anti-protonlara ve benzerine bölünmesinden komünizmin kaçınılmaz bir biçimde aşamalarına ayrılmasına doğru yol alan devasa ontolojik "ileri sıçrayış"ının anlatıldığı şu takip eden paragrafa bakınız:

> Komünizmin aşamalara ayrılmayacağını ve nitel değişimler olmayacağını sanmıyorum. Lenin, her şeyin bölünebileceğini söylemişti. Atomları örnek göstermiş ve yalnızca atomların değil, elektronların da bölünebileceğini söylemişti. Gelgelelim, önceden, atomun bölünemeyeceği düşünülüyordu; atomun çekirdeğini bölmeye adanmış bilim dalı henüz çok genç, yalnızca yirmi veya otuz yaşında. Son on yıllarda, biliminsanları atomun çekirdeğini, protonlar, anti-protonlar, nötronlar, anti-nötronlar, mezonlar ve anti-mezonlar gibi bileşenlerine çözdüler.[50]

Hatta bundan sonra bir adım daha atıp, proto-Nietzscheci bir tarzda, insanın "aşılması"nı öngörerek, insanlığın da ötesine geçiyor –

> Diyalektiğin yaşamı, karşıtlara doğru sürekli harekettir. İnsan soyu sonunda kendi kıyametiyle de buluşacak. İlahiyatçılar kıyamet gününden söz ettiğinde, kötümserdirler ve halkı korkuturlar. Bizse, insan soyunun sonunun insan soyundan daha gelişmiş bir şeyi üretecek bir şey olduğunu söylüyoruz. İnsan soyu hâlâ emekleme çağındadır.[51]

---

[50] A.g.e., 183.

[51] A.g.e., s. 182.

Dahası Mao, (bazı) hayvanların (bugün yalnızca insanlara has olduğunu düşündüğümüz) bilinç düzeyine yükseleceğini zihninde canlandırmaktadır:

> Gelecekte, hayvanlar gelişmeye devam edecekler. İnsanların iki ele sahip olmada yalnız olduklarını sanmıyorum. Atlar, inekler, koyunlar evrim geçiremezler mi? Yalnız maymunlar mı evrim geçirebilirler? Dahası, tüm maymunlar arasında yalnızca bir türün evrim geçirmeye muktedir olması ve diğerlerinin olmaması mümkün mü? Bir milyon yıl sonra, on milyon yıl sonra, atlar, inekler ve koyunlarn hâlâ bugünkü gibi mi olacaklar? Onların değişmeye devam edeceğini düşünüyorum. Atlar, inekler, koyunlar ve böceklerin hepsi değişecek.[52]

Bu "kozmik bakış açısına" iki şey eklenmelidir: İlki, burada Mao'nun parti ideologlarının iç halkasına konuştuğu unutulmamalıdır. Burada hissedilen, aleniyet kazanmaması gereken bir sır paylaşımı tonunun, Mao sanki kendi "gizli öğretisini" açıklıyormuş gibi, izahı da budur –Aleniyet kazanmaması gereken bir sırrın, Mao sanki kendi "gizli öğretisi"ni açıklıyormuş gibi, burada hissedilen paylaşılma tonunun izahı da budur– ve aslında, Mao'nun spekülasyonları, kaba materyalizmle Gnostik [*bilinirci*] tinselciliğin tuhaf birleşiminden oluşan, Sovyet Marksizminin esrarlı gölge ideolojisini, yakışıksız gizli öğretisi "biyo-kozmizm" denen şeyi aksettirmektedir. Sovyet devletinin esas dönemi sırasında halkın görüş alanının dışında tutulan biyo-kozmizm, Sovyet yönetiminin yalnızca ilk ve son iki on yılında açıktan yayılmıştır; biyo-kozmizmin ana tezi şuydu: Dinin hedefleri (kolektif cennet, tüm acıların üstesinden gelinmesi, bütünüyle bireysel ölümsüzlük, ölülerin dirilmesi, zamana ve ölüme karşı zafer, güneş sisteminin çok ötesindeki uzayın fethi), yeryüzündeki hayatta modern bilim ve teknolojinin gelişimiyle gerçekleştirilebilir. Gelecekte, kendilerini doğrudan biyo-teknik üremeyle üreten iffetli insanüstülerin yükselişiyle cinsiyet farklılığının kaldırılmasının yanı sıra, geçmişte ölmüş herkesi yeniden diriltmek mümkün olacaktır (onların kalıntılarından biyolojik formüllerini elde edip sonrasında onları vücuda getirerek – henüz DNA'nın adı duyulmamıştı...) böylelikle de geçmişin tüm

[52] A.g.e., s. 176.

adaletsizliklerini silmek, geçmişteki acıları ve yıkımları "geri almak" mümkün olacaktır. Bu aydınlık biyo-politik Komünist gelecekte, yalnızca insanlar değil, onlarla birlikte hayvanlar da, tüm canlı varlıklar doğrudan kolektifleştirilmiş bir Akıl kozmosuna iştirak edecekler... Lenin'in Maksim Gorki'nin doğrudan insanı tanrılaştırma anlamına gelen "Tanrı-inşası" (*bogograditelk'stvo*) düşüncesini acımasız eleştirisine karşı her ne söylenirse söylensin, Gorki'nin bizzat biyo-kozmistlerle işbirliği yaptığı akılda tutulmalıdır. Bu "biyo-kozmizm"le günümüzün tekno-gnosis düşüncesi arasındaki benzerlikleri fark etmek ilginçtir.

İkincisi, bu "kozmik bakış açısı" Mao için önemsiz bir felsefî şerhten ibaret değildir; bu bakış açısının kesin etik-siyasal sonuçları vardır. Mao, atom bombası tehdidini küçümseyen bir tavırla bir kenara koyduğunda, tehlikenin kapsamını küçümsemiyordu – böyle bir savaşın insan neslinin tükenmesine yol açabileceğinin bütünüyle farkındaydı, dolayısıyla meydan okumasını haklılaştırmak için, –içeriden bir bakışla– Yeryüzü'ndeki hayatın sonunun "bir bütün olarak evren için hiçbir anlam ifade etmeyeceği"ni öngören "kozmik bakış açısı"nı benimsemek zorundaydı. Bu "kozmik bakış açısı", Mao'nun ekonomik ve siyasal girişimler sonucunda meydana gelebilecek insan ölümlerini önemsemez tavrını da temellendirmektedir. Mao, hakkında yazılmış son biyografiye[53] inanılacak olursa, atomik tipte ve başka tipteki silâhları edinebilmek için Rusya'ya yiyecek ihraç ederek tarihin en büyük açlığına sebep olmuştur: 1958-1961 arasında, 38 milyon insan ya açlıktan veya köle gibi çalıştırılmaları sonucunda ölmüştür. Söylendiğine göre olan biteni tamamıyla bilen Mao şunu söylüyordu: "Anlaşılan o ki Çin'in yarısı ölmelidir." Bu tutum, en radikalinden araçsal bir tutumdur: Bir amacı gerçekleştirmek için girişilen o amansız çabanın bir parçası olarak öldürmek, insanları harcanabilir araçlara indirgemek – akılda tutulması gereken şey, Nazilerin yaptığı Yahudi Soykırımı'nın bununla aynı *olmadığıdır*: Yahudilerin katledilmesi rasyonel bir stratejinin bir parçası değildi, ama kendine özgü amacı olan, kılı

[53] Jung Chang ve Jon Halliday, *Mao: The Unknown Story*, New York: Knopf 2005. Bu çalışma elbette, fazlasıyla taraflıdır ve ağır eleştiriye maruz kalmıştır: Bkz., özel olarak, Andrew Nathan, "Jade and Plastic", *London Review of Books*, 17 Kasım 2005.

kırk yararak planlanmış "irrasyonel" bir aşırılıktı (1944'te Almanların geri çekilmesinden az önce, Yunan adalarından nakledilen son Yahudileri veya 1944'te savaş malzemesi yerine Yahudilerin kitlesel olarak nakledilmesi için trenlerin kullanımını anımsayın). Yahudi Soykırımını endüstriyel ceset üretimine indirgeyen Heidegger'in hatalı olmasının nedeni işte budur: Nazizm *değildi*, ama Stalinist Komünizm bu yolla nitelenmeye daha uygundu.[54]

Kaba evrimcilikle ilgili olan bu "kötü sonsuzluk"un kavramsal sonucu, Mao'nun evrensel bir diyalektik kanun olarak "olumsuzlamanın olumsuzlaması"nın tutarlı reddidir. Böylece, açıkça Engels'i (yeri gelmişken, "*Diyalektik ve Tarihsel Materyalizm Üzerine*" ["On Dialectical and Historical Materialism"] adlı yazısında "Marksist diyalektiğin dört ana özelliği" arasında "olumsuzlamanın olumsuzlaması"ndan bahsetmeyen Stalin'e de) hedef alan polemik şudur:

> Engels üç kategoriden bahsetmiştir, fakat bana gelince, ben bunlardan ikisine inanmıyorum. (Karşıtların birliği en temel kanundur. Nitelik ve niceliğin birbirine dönüşmesi nitelik ve nicelik karşıtlarının birliği ve olumsuzlamanın olumsuzlaması hiçbir surette var olmazlar.) [...] Olumsuzlamanın olumsuzlaması diye bir şey yoktur. Olumlama, olumsuzlama, olumlama, olumsuzlama... şeylerin gelişimi içerisinde, olayların zincirindeki her bir bağ hem olumlamadır hem olumsuzlamadır. Köleci toplum, ilkel toplumu olumsuzlamıştır, ancak feodal topluma gelince olumlamayı teşkil etmektedir. Feodal toplum, köleci toplum söz konusu olduğunda olumsuzlamayı teşkil etmektedir, fakat kapitalist topluma gelince, olumlamadır. Kapitalist toplum, feodal toplum söz konusu olduğunda, olumsuzlamadır, fakat sosyalist topluma gelince olumlamadır.[55]

Benzer bir şekilde, Mao, kendisinin "olumsuz diyalektik" versiyonunu destekleyerek, kırıcı bir şekilde karşıtların "diyalektik sentezi" kategorisini, reddetmiştir – ona göre her sentez, nihayetinde Adorno'nun Lukács eleştirisinde "*erpresste Versöhnung*"

[54] Heidegger, Marcuse'ye yazdığı ve Yahudi Soykırımını Almanların 1946-1947'de Doğu Avrupa'dan tehciriyle karşılaştırdığı mektubunda da hatalıdır – Herbert Marcuse'nin buna verdiği yanıt doğrudur: Yahudilerle Doğu Avrupalı Almanların akıbetleri arasındaki fark, o anda barbarlıkla uygarlığı birbirinden ayıran ince çizgidir.

[55] Mao Zedung, *On Practice and Contradiction*, s. 181.

(zorunlu uzlaşma) adı verilen şeydir. Bu şey, sürmekte olan mücadelede en iyisinden geçici bir duraktır, ki karşıtlar birleştiğinde değil, bir taraf diğerini düpedüz yendiği zaman vuku bulur:

> Sentez nedir? İki karşıtın, Kuomintang ve Komünist Parti'nin anakarada nasıl sentezlendiğine hepiniz tanık oldunuz. Sentez böyle gerçekleşir: Orduları geldi ve onları silip süpürdük, onları lokma lokma çiğnedik. [...] Bir şey diğerini yer, büyük balığı küçük balığı yer, işte bu sentezdir. Kitaplara hiç bu şekilde yazılmamıştır. Ben de kitaplarıma bu şekilde yazmadım. Yang Hsien-Chen, ikinin birleşip bir ettiğine ve sentezin iki karşıt arasındaki ayrılmaz bağ olduğuna inanıyor. Bu dünya hangi ayrılmaz bağlar var? Şeyler bağlanmış olabilir, fakat sonunda şeyler ayrılmalılar. [Parçalarına] ayrılamayacak hiçbir şey yoktur.[56]

(Yine, aleniyet kazanmaması gereken bir sırrın, mutlu halk iyimserliğinin altını oyan gaddar-gerçekçi dersin, paylaşıldığı tona dikkat ediniz ...) 1950'lerin sonlarındaki, Bir ile İki'ye dair ünlü tartışmanın (İki birleşip Bir olur mu, yoksa Bir, İki'ye bölünebilir mi?) çekirdeğinde bu yer alıyordu: "Herhangi bir şey söz konusu olduğunda, karşıtların birliği koşullu, geçici ve geçişkendir, ve dolayısıyla, görelidir, oysa karşıtların mücadelesi mutlaktır." Bu, bizi Mao'nun etik-siyasal öğüdü diyebileceğimiz şeye getiriyor – Beckett'in *L'Innomable*'daki son sözlerini farklı bir şekilde dile dökersek: "Bilmediğiniz sessizlikte, ayırmaya devam etmelisiniz. Ben devam edemiyorum, ayırmaya devam edeceğim."[57] Mao'nun, ebediyen süren ve hiçbir zaman son huzur noktasına ulaşmayan bölünmeye dair radikal siyasetinin paradoksu, karşıtıyla, pek bilinen formülü öne süren Bernstein'ın kurduğu sağcı sosyal-demokrat revizyonculuğuyla tekrar birleşmesidir: "Amaç hiçbir şeydir, hareketse her şey."

Peki ama Mao nerede yetersiz kalmaktadır? Ayırmaya, bölmeye, diyalektik senteze dair bu öğüde *karşı çıkma* biçiminde.

Mao'nun hatası "sentezleme"ye düşmanın yok edilmesi yahut tâbi kılınması olarak göndermede bulunan alaycı tutumunda bulunmaktadır – bunun hakiki Hegelci sentez *olduğunu* görmemektedir... Velhasıl, Hegelci "olumsuzlamanın olumsuzlaması"

---

[56] A.g.e., s. 179-180.

[57] Samuel Beckett, *Triology*, Londra: Calder 2003, s. 418.

nedir? İlk olarak, eski düzen, kendisinin ideolojik-siyasal biçimi bünyesinde olumsuzlanır; sonra, bu biçimin kendisi olumsuzlanmalıdır. Bu biçimin kendisinin alt edilmesi yönündeki ikinci adımı atmaktan korkanlar, bu adımı atmakta bocalayanlar, (Robespierre'i tekrar ederek) "devrimsiz bir devrim" isteyenlerdir – ve Lenin bu kaçışın farklı biçimlerini ayırt ederken, kendi "kuşkucu yorumbilimi"nin tüm gücünü sergilemektedir. Hakiki zafer (hakiki "olumsuzlamanın olumsuzlanması") düşman sizin dilinizi konuştuğunda vuku bulur. Bu anlamda, hakiki bir zafer, yenilgide bir zaferdir: İnsanın özel mesajı evrensel bir çerçeve olarak, düşman tarafından bile kabul edildiğinde vuku bulur. Örneğin, inancın karşısında rasyonel bilim vak'asında, bilimin hakiki zaferi, Kilise'nin kendisini bilimin diliyle savunmaya başladığında vuku bulmuştur. Ya da, Birleşik Krallık'ın günümüzdeki siyasetinde, pek çok akıllı yorumcunun gözlemlediği gibi, Thatcher devriminin kendisi kaotiktir, dürtüseldir ve öngörülemez olumsallıklarla damgalanmıştır. Onu *kurumsallaştırmaya*, yeni kurumsal biçimlerde onu istikrarlı kılmaya veya Hegel dilinde söylemek gerekirse, (ilk başta göründüğü haliyle) olumsal olanı, tarihsel bir tesadüf olanı zorunluluğa yükseltmeye muktedir olan yalnızca "Üçüncü Yolcu" Blair hükümetidir. Bu anlamda, Blair, Thatcherizmi bir kavrama yükselterek tekrarlamıştır, Hegel için, tıpkı Augustus'un Sezar'ı (olumsal) bir kişisel adı bir kavrama, bir başlığa dönüştürerek-olumsuzlayarak yükselterek tekrarladığı gibi. Thatcher bir Thatchercı değildir, o yalnızca kendisiydi – bir kavram olarak Thatcherizme hakiki anlamda şekil veren (John Major'dan daha fazla) yalnızca Blair'di. Tarihin diyalektik ironisidir, sizin bir kavrama dönüşebilemeniz yalnızca (nominal) ideolojik-siyasal bir düşmanınız sayesinde olabilir – ampirik kışkırtıcı öldürülmelidir (Julius Sezar öldürülmelidir, Thatcher alçaltıcı bir şekilde tahtından indirilmelidir).

Son on yıllardan alınacak şaşırtıcı ders şudur; Batı Avrupalı Üçüncü Yolcu sosyal demokrasinin dersi, ama aynı zamanda tartışmalara yol açmış da olsa, bütün insanlık tarihindeki kapitalizmin muhtemelen en patlayıcı gelişmesi sayılabilen Çin Komünistlerinden alınacak bir ders: *Biz bunu daha iyi yapabiliriz*. Kapitalizmin aşılmasına dair klasik Marksist yaklaşımı anımsayalım: Kapitalizm kendi kendisini geliştiren üretimin nefes kesici

dinamiklerini serbest bırakmıştır – kapitalizmde, "katı olan her şey buharlaşır", kapitalizm insanlık tarihinin en büyük devrimcileştiricisidir; öte yandan, bu kapitalist dinamik, kendi iç engeli veya uzlaşmazlığıyla ilerlemektedir – kapitalizmin nihai sınırı (kapitalizmin kendi kendisini ateşleyen üretkenliğinin) Sermayenin kendisidir. Diğer bir deyişle, kapitalizmin kesintisiz gelişimi ve kendi maddî koşullarını kesintisizce devrimcileştirmesidir, koşulsuz üretkenlik sarmalının bu çılgın dansı, en nihayetinde, takatini kesmekte olan kendi içsel çelişkilerinden kaçmak için çaresizce başının dikine gidişten [*fuite en avant*] başka bir şey değildir... Marx'ın temel hatası, bu içgörülerden hareketle yeni ve daha yüksek bir toplumsal düzenin (komünizm) mümkün olduğu sonucuna varmasıydı; bu düzen içsel çelişkileri nedeniyle kapitalizmde toplumsal açıdan yıkıcı ekonomik krizlerle kesintiye sürüklenen üretkenlik sarmalı potansiyelini korumakla kalmayıp hatta bunu daha yüksek bir düzeye yükseltecek ve tümüyle serbest bırakacaktır. Kısacası, Marx'ın gözünden kaçan şey standart Derridacı terimlerle söylersek, üretici güçlerin tamamen kullanılmasının "imkânsızlığının koşulu olarak" bu içsel engel/uzlaşmazlığın aynı zamanda üretici güçlerin tamamen kullanılma "imkânının koşulu" olmasıydı: Şâyet, kapitalizmin içsel çelişkisini, bu engeli ortadan kaldırırsak, prangalarından nihayet kurtulmuş, zincirlerinden tamamen boşanmış olan o dürtüyü elde etmeyiz, daha ziyade, kapitalizm tarafından aynı zamanda boğuluyor ve doğuruluyor gibi görünen bu üretkenliği kaybederiz... Ve kapitalizmi aşmaya dönük sosyalist girişimlerin başarısızlığının altında yatan "müspet bir koşul olarak engel"e dair bu mantık, sanki artık bizzat kapitalizmin içinde bir intikama dönüşüyor gibidir: Kapitalizm, pazarın dizginsiz hükümranlığında değil, ancak (refah devletinin asgari müdahalesinden, Çin örneğinde olduğu gibi Komünist Parti'nin doğrudan siyasal yönetimini de içine alarak bu yönetime dek) bir engelin bu hükümranlığı sınırladığında tümüyle serpilip gelişebilmektedir.

Dolayısıyla, kapitalizmle Komünizmin Mao'nun kavrayışındaki "sentezi" ironik olarak *budur*: Tarihsel ölçekte eşsiz bir İlahi adalet [*poetic justice*] türünde, Maocu Komünizmle "sentezlenmiş" olan kapitalizmdir. Son birkaç yılda Çin'deki asli önemdeki yeni özellik, Çin'in hızla dünyanın başta gelen imalat gücü

haline gelmesinin bedeli olarak çalışma koşullarını protesto eden büyük ölçekli işçi hareketlerinin ortaya çıkması ve bu hareketlerin gaddarca bastırılmasıydı – Çin'in günümüzün ideal kapitalist devleti olduğuna dair daha hâlâ isteyen varsa işte yeni bir kanıt: Sermayeye özgürlük için devlet sermayenin işçileri kontrol etme "kirli işi"ni yapmaktadır. Yirmi birinci yüzyılın ortaya çıkmaya başlayan süpergücü olarak Çin, yeni türde bir kapitalizmin cisimleşmiş hali gibi görünüyor: Ekolojik sonuçları önemsemeyen, işçi haklarını küçümseyen, her şeyin amansız gelişme ve yeni dünya gücü olma dürtüsüne tâbi kılındığı bir kapitalizm. Ortadaki büyük soru şudur: Çinliler söz konusu biyogenetik devrim konusunda ne yapacaklar? Bizim "Batılı" ahlâkî önyargılarımızın ve sınırlarımızın tümünü atlayıp kendilerini bitkilerin, hayvanların ve insanların kısıtlanmamış genetik manipülasyonunun içinde bulacakları, risksiz bir bahis değil midir?

Mao'nun "olumsuzlamanın olumsuzlanmasını" reddetmedeki teorik hatasının, "olumsuzlamanın olumsuzlamasının" nasıl bir tarafla onun aşırı radikal olumsuzu arasında bir uzlaşma değil de, bilakis tek hakiki olumsuzlama olduğunu kavrayamamasının nihai bedeli budur.[58] Sonu gelmeyen olumsuzlama, ikiye ayırma, bölümlerine ayırma ve benzerinin "kötü sonsuzluk"una kapılmasının nedeni, Mao'nun bu kendi kendisiyle bağlantı kuran biçimin kendisini teorik açıdan ifade edememesidir. Hegel diliyle söylersek, Mao'nun diyalektiği Anlak düzeyinde, sabit kavramsal karşıtlıkların düzeyinde kalmaktadır; kavramsal belirlenimlerin kendi kendisiyle bağlantı kurmasını uygun diyalektik biçimde formüle edememektedir. Kendi duruşunun tüm sonuçlarını ortaya çıkarmaya yetecek kadar cesur olduğunda, Mao'yu sınıf mücadelesini canlandırmak için saha doğrudan düşmana açılmalıdır biçimindeki gayet saçma sonuca götüren (Stalinist bir terimi kullanırsak) işte bu "ciddî hata"dır:

> Bırakalım kapitalizmin peşinden gitsinler. Toplum çok karmaşıktır. Şâyet kapitalizmin değil de yalnızca sosyalizmin peşinden gidilse,

[58] "Halk içerisindeki çelişkileri çözmenin demokratik yöntemi"ni betimlerken, Mao'nun tam da "olumsuzlamanın olumsuzlaması"nın Mao'nun kendi versiyonunu "birlik-eleştiri-birlik" formülü kisvesi altında sunmak zorunda kalmasına şaşmamalı: "Birlik olma arzusundan başlayarak, çelişkileri eleştiri ve mücadele ile çözerek ve yeni bir esasta yeni bir birliğe ulaşmak. Bu, bizim deneyimimizde, halkın içerisindeki çelişkileri çözmenin doğru yoludur."

bu fazla basit olmaz mı? Bu durumda karşıtların birliğinden yoksun olup, yalnızca tek taraflı olmaz mıyız? Bırakalım yapsınlar. Bırakalım bize çılgınca saldırsınlar, sokaklarda gösteri yapsınlar, isyan etmek için silâha sarılsınlar – tüm bunları onaylıyorum. Toplum çok karmaşıktır, ikiye bölünemeyecek tek bir komünü, tek bir *hsien*,* Merkez Komite'nin tek bir birimi yoktur.[59]

Bu diyalektik mefhumu, Mao'ya has siyasetin esas matrisini, "liberal" açıklıkla "katı" tasfiye arasında yinelenen salınımını sağlar: İlkin, dillere destan bir söz olan "yüz çiçek açsın"; böylece düşmanlar fiilileşecek ve gizli gerici eğilimlerini tamamen dışa vuracaklar; sonrasında, herkesin hakiki konumu açık bir biçimde ifade edildiğinde, amansız bir mücadeye girişilir. Mao'nun burada, uygun Hegelci "karşıtların özdeşliği"ne ilerlemek ve devrimin gücünün *kendi özünü* yok etmeye çalıştığını ve bu amaçla savaştığını anlamakta eksik kalmıştır; G. K. Chesterton'un *Bay Perşembe* [The Man Who Was Thursday] adlı eserinde gizli polis teşkilatı şefinin anarşist liderin aranmasını yönettiği ve bu gizemli liderin işin sonunda bir ve aynı kişi (yeri gelmişken bizzat Tanrı'nın kendisi) olduğunun ortaya çıkmış olduğu durumdaki gibi. Bizzat Mao da, nihayetinde aynı rolü, aynı zamanda kendisine karşı olan en büyük isyancı olan seküler bir Tanrı rolünü oynamıyor mu? Tanrı'nın anarşist İsyankâr ile bu Chestertoncu özdeşliğinin sahnelediği şey, üzerine düşünmenin son haddine taşınmış toplumsal *karnaval* mantığıdır: Anarşist feveranlar Hukuk'un ve Düzenin bir ihlali değildir; toplumlarımızda, anarşizm halihazırda Hukuk ve Düzen maskesini takmış bir şekilde iktidarda*dır* – Adaletimiz, Adalet komedisidir, Hukuk ve Düzen merasimi müstehcen bir karnavaldır – muhtemelen İngilizcedeki en büyük siyasal şiir olan Shelley'nin "*Anarşinin Maskesi*" ["The Mask of Anarchy"] adlı iktidar figürlerinin müstehcen geçit törenini betimleyen şiiri, bu meseleyi açıklıkla ortaya koymaktadır:

Ve sergilendi pek çok tahribat
Bu maskeli baloda pek berbat,
Piskopos, avukat, soylu veya hafiye,
Kılığına girmişler gözleriyle bile

* kırsal bölgelerde "belediye". –*ed.*

[59] Mao Zedung, *On Practice and Contradiction*, s. 172-173.

Anarşi geldi son olarak:
kan sıçramış beyaz atına binerek;
Dudaklarına dek renksizdi,
Kıyametteki Ölüm gibi.

Ve haşmetli bir taç taktı;
Ve avucunda bir âsa parladı;
Alnında şunu gördüm –
"TANRIYIM, KRALIM VE KANUNUM!"

Bu özdeşliğin kabul edilmesi, sinemada bile güçtür. *V for Vandetta* filmi, övüldüğü (bunu yapan diğerleri arasında, Toni Negri'den başkası değildir) ve dahası "radikal" – hatta, terör yanlısı – duruşu nedeniyle eleştirildiği halde, mantığı sonuna dek götürmemektedir: Totaliter bir diktatör olan Sutler ile anarşist-terörist âsi V arasındaki paralelliklerden sonuçlar çıkarmaktan kaçınmaktadır. "Norsefire" Partisi,* öğrendiğimize göre, savaşmakta olduğu terörün kışkırtıcısıdır – peki ama Sutler ile V arasındaki başka bir özdeşliğe ne demeli? Her iki durumda da, ikisinin gerçek yüzlerini asla görmüyoruz (ölmek üzereyken filmin sonunda Sutler'ın korkmuş hali hariç): Sutler'ı yalnızca televizyon ekranlarında görüyoruz, tabiî V ekranı manipüle etmede bir uzmandır. Dahası, V'nin ölü bedeni patlayıcıların yüklenmiş olduğu bir trene, tuhaf bir şekilde iktidar partisinin adını çağrıştıran bir tür Viking tarzı cenaze töreninde yüklenmiştir: Norsefire.** Dolayısıyla Evey, korkunun üstesinden gelmeyi ve özgür olmayı öğrenebilmesi için V tarafından tutsak edilip kendisine işkence edildiğinde, bu Sutler'ın bütün bir İngiliz nüfusuna yaptığıyla, onları tedhiş ederek özgür ve âsi haline gelmelerine yol açmasıyla, paralel değil midir? Ancak, film V ile Sutler arasındaki nihai *özdeşliğe* dair bu Chestertoncu dersi çıkarmakta eksik kalmıştır.[60]

* Alan Moore ve David Lloyd'un *V for Vandetta* çizgi roman serisinde Birleşik Krallık'ı yöneten kurgusal faşist siyasal partidir. Seride bu partiye kısaca "Parti" denmekte ve kısaltması "NF", Birleşik Krallık'ta siyaset yapan "*National Front*"u [Millî Cephe'yi] çağrıştıracak şekilde kullanılmaktadır. –*ç.n.*

** Yazar, burada "Norsefire" sözcüğünün iki bileşeni olan "Norse" ve "fire" sözcüklerine atıfta bulunmaktadır. Bunlardan birincisi "kuzey" veya "kuzeyli"; ikincisi ise "ateş" anlamına gelmektedir. Filmin bu sahnesinde yakılacak ateşe atıfta bulunulmaktadır. –*ç.n.*

[60] Filmin ortasında bu yönde kısa bir ima bulunmaktadır; gelgelelim, bu ima âtıl kalmaktadır.

Kültür devrimi ve iktidar

Hukukun ve Düzenin cezaî ihlalinden, en yüksek cezaî ihlal olarak Hukuk ve Düzenin kendisine doğru bu Hegelci-Chestertoncu kayma, bir ihlal olarak doğrudan Mao tarafından sergilenmiyor mu? Kendi kendisini yıkan karnavalı harekete geçirirken ve karvanalın iplerini gizlice kontrol ederken, Mao'nun yine de bu momentten muaf kalmasının nedeni işte budur: Mao'nun kendisinin ritüellere uygun bir biçimde tahtından indirilmesine ve "dün bir kral, bugünse bir sefil" olarak davranılmasını içeren ciddî bir tehlike hiçbir zaman söz konusu olmamıştır – Mao, geleneksel Efendi değildir, "Karmaşa Lordu"dur:

> Avrupa' Orta Çağı'nda, büyük ailelerin bir "Karmaşa Lordu" seçmeleri bir âdetti. Bu iş için seçilmiş kişinin, alışılmış toplumsal ve ekonomik hiyerarşileri kısa bir süreliğine tersine çeviren veya bunların gülünç taklidini yapan cümbüşlere başkanlık etmesi beklenirdi. [...] Kötü yönetimin kısa süreli hükümranlığı bittiğinde, işlerin alışılmış düzenine kaldığı yerden devam edilirdi: Kötü Yönetim Lordları sıradan meşguliyetlerine devam ederken, toplumsal olarak üst konumunda bulunanlar her zamanki mevkiilerine kavuşurdu. [...] Kimi zaman, Kötü Yönetim Lordu fikri, cümbüşler âleminden siyaset âlemine taşardı. [...] Çıraklar loncadaki ustalarından bir iki lakayt günü devralır, [...] toplumsal cinsiyet rolleri ise kadınların normalde yalnızca erkeklerle ilişkilendirilen işleri devralmasıyla her şey bir günlüğüne tersine dönerdi.
>
> Çinli filozoflar da tersine çevrilmiş mevki paradokslarından, nüktedanlık ya da utancın gösterişini sönümlendirerek içgörülerin beklenmedik değişimlerine öncülük etmeyi sevmişlerdi. [...] geçmişteki Çinli filozofların bu türden içgörülerini değerlendirip onları Batılı sosyalist düşüncelerden alınmış öğelerle birleştirmek ve onları birbirine bağlanmış bir şekilde, sınırlı kötü yönetim kavramını, karışıklık içerisinde uzun süreli bir maceraya uzatmak için kullanmak Mao'nun dehşet verici başarısıdır. Mao'ya göre, eski lordlar ve efendilerin geri dönmesine asla izin verilmemelidir; onların kendisinden daha iyi olmadıklarına ve ortadan kaldırılmaları ile toplumun özgürleştiğine inanıyordu. İşlerin alışılmış düzeninin asla eski haline dönmemesi gerektiğini de düşünüyordu.[61]

Peki, bu türden bir "dehşet verici başarı", her düzgün devrim-

[61] Jonathan Spence, *Mao*, Londra: Weidenfeld and Nicolson 1999, s. xii – xiv.

cinin zorunlu davranışı değil midir? Şâyet "işlerin alışılmış düzeninin asla eski haline dönmemesi gerektiğini" düşünmüyorsak, ne demeye devrim yapalım ki? Mao'nun yaptığı şey, ihlali ciddiye alarak, ihlali, devrimin ritüelleşmiş, oynak karakterinden mahrum etmektir: Devrim geçici bir emniyet subabı, fazlaca içilen eğlenceli bir gecenin ardından kaçınılmaz olarak ayılacağımız bir karnaval çılgınlığından ibaret değildir. Mao'nun sorunu, tam da, "olumsuzlamanın olumsuzlaması"nın eksikliği, devrimci olumsuzluğunu hakiki müspet bir düzene aktarma girişiminin başarısızlığıdır: Devrime dair tüm geçici istikrar çabaları, eski düzeni geri getirmeyi içeren o kadar çok çabaya karşılık düşer ki, devrimi canlı tutmanın tek yolu, zirvesine Büyük Kültür Devrimi'nde ulaşılmış olan olumsuzlamanın sonu gelmez tekrarlanışının "düzmece sonsuzluğu"dur. *Dünyanın Mantıkları* [Logiques des mondes] adlı eserinde Badiou, bir olaya karşı iki öznel tutumu incelemiştir: "Tepkisel özne" ve "örten özne".[62] Kapitalizmin Çin'e yeniden sokulmasını yakışıksız bir şekilde düzenleme riskini bir tür olay olarak kabul etmeye hazır olduğumuz ölçüde, Kültür Devrimi'nin ve revizyonizmin, birincisi için örten özne ve ikincisi için tepkisel özneyi temsil eden "Deng Şiaoping" adı tarafından özdeşleştirildiğini iddia edebiliriz: Deng, kapitalizmin rönesansını Komünist Çin'de düzenlemişken, Kültür Devrimi kapitalizmin topyekûn yok edilmesini hedefliyordu ve bu haliyle tam da Badiou'nun *un désastre obscur* [müphem bir felâket] dediği şeydi. Bizzat Badiou, Kültür Devrimi'nin nihai sonucunun olumsuz olduğunu kabullenmektedir:

> Her şey, 1966 ile 1968 arasında önceki hipotezleri *gerçek içinde tahmin edebilen* Kızıl Muhafızlar taraftarı lise ve üniversite öğrencilerinden sonra Şangay'daki işçilerin de gelecekteki on yılları, bu başlangıcın *olumlayıcı bir şekilde gerçekleştirilmesi* çerçevesinde anlamalarıyla başladı, öfkeleri bizatihi kendisine karşı ayaklandıkları şeye yakalanmış olduğu için, ancak katıksız bir olumsuzlamanın yüzeyini keşfedebildiler.[63]

Burada bir adım daha atılmalıdır: Ya Kültür Devrimi, yalnızca o alanı yeni bir başlangıç için temizleyip boşalttığı için değil

[62] Badiou, *Logiques des mondes*, s. 62-70.
[63] A.g.e., s. 543-544.

de, Yeni'yi üretmedeki kendi *kudretsizliğini* işaret etmesi anlamındaki bir *kendinde olumsuzsa*? Bu bizi yeniden Mao'nun düşünce ve siyasetinin merkezî zayıflığına götürmektedir. Pek çok yorumcu, Sovyet Komünistlerinin hazırladığı kitap ve makale başlıklarında aynı sözcüklerin defaatle kullanılmasıyla ortaya çıkan üsluptaki bariz beceriksizlik ve totolojik karakter (örneğin "Rus Devrimi'nin erken aşamalarındaki "devrimci dinamikler" veya "Sovyet ekonomisinin gelişimindeki ekonomik çelişkiler") hakkında kimbilir ne alaycı yorumlarda bulunmuştur. Peki ya bu totoloji, en iyi yorumunu Robespierre'in Dantoncu oportünistlere yönelttiği "sizin istediğiniz devrimsiz bir devrimdir" ifadesindeki klasikleşmiş suçlamanın içerdiği ihanet mantığına dair bir farkındalığa işaret ediyorsa ne olacak? Böylece burada söz konusu olan totolojik tekrar olumsuzlamayı tekrarlama dürtüsüne, kendisiyle ilişkilendirme dürtüsüne işaret etmektedir – hakiki devrim, "devrimle devrimdir", süreci içerisinde kendi başlangıcının önkabullerini devrimcileştiren bir devrimdir. Hegel şunu yazdığında, bu zorunluluğa dair bir önsezisi olduğu anlaşılıyor: "dini değiştirmeksizin yozlaşmış bir etik sistemi, bu sistemin anayasasını ve yasaları, değiştirmek, reformasyon olmaksızın bir devrime sahip olmak modern bir ahmaklıktır."[64] Hegel böylece, başarılı bir toplumsal devrimin koşulu olarak bir kültür devriminin gerekliliğini bildirmektedir. O halde bu, Robespierre'in sert yanıtının bize özgü versiyonu olmalıdır: "Sizin istediğiniz şey reformasyonsuz bir devrimdir!" Öyleyse bugüne kadarki devrimci girişimlerin sorunu, "aşırı" olmaları değil, kendi önkabullerini sorgulamak için *yeterince radikal* olmamalarıdır. Fredric Jameson, Platonov'un (zorunlu kolektifleştirmeden hemen önce) 1927-1928'de yazılmış büyük köylü ütopyası *Çevengur* hakkındaki harikulâde denemesinde devrimci sürecin iki momentini betimlemektedir. Betimleme, radikal olumsuzluk jestiyle başlamaktadır:

> Dünyayı-indirgeme, putların yıkımı ve eski dünyanın şiddet ve acı içinde silinip süpürülmesinin ilk momenti, başka bir şeyi yeniden inşa etmenin önkoşuludur. Yeni ve tasavvur edilmemiş duyumların ve duyguların var olabilmesinden önce bir ilk mutlak içkinlik

[64] G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Hamburg: Franz Heiner 1959, s. 436.

momenti, mutlak köylü içkinliğinin veya cehâletinin boş levhası zorunludur.[65]

Bunu ikinci aşama izler, yeni bir hayatın icâdı – yalnızca ütopik düşlerimizin gerçekleştiği yeni toplumsal gerçekliğin inşası olmayıp, bu düşlerin (yeniden) inşası:

> Aslında bu süreç kendisi ile başlanacak Ütopya'yı tasavvur etmeye başlamanın bir yolunu bulma çabasını da içerdiğinden, yeniden inşa veya Ütopik inşa demenin fazla kolay veya yanıltıcı olduğu bir süreçtir. Belki de psikanalitik dilin daha Batılı bir türünde [...] Ütopik sürecin yeni başlangıcını, arzu etmeye dönük bir tür arzu etme, arzu etmeyi öğrenme, evvela Ütopya denen arzuyu, böylesi bir şeyi hayalinde yaratma veya hayal etmenin yeni kurallarıyla birlikte icât etme olarak düşünebiliriz – bunlar, önceki edebi kurumlarımızda hiçbir emsali bulunmayan bir dizi öyküleyici iletişim kurallarıdır.[66]

Burada psikanalize yapılan atıf can alıcı önemde ve hayli hassastır: Radikal bir devrimde, halk yalnızca "kendilerinin eski (özgürleştirici, vb.) hayallerini gerçekleştirmekle" kalmaz; daha ziyade, hayal kurma tarzlarını da yeniden inşa etmek zorundadırlar. Bu ölüm dürtüsü ile yüceleştirme arasındaki bağlantının kati ifadesi değil midir? Kültür Devrimi'nin Mao tarafından net bir şekilde kavranmış zorunluluğu burada yatmaktadır: Herbert Marcuse'nin aynı çağa ait başka bir fevkalâde dairesel formülde belirttiği gibi, (ideolojik kısıtlardan, düş kurmanın baskın kipinden) *özgürlük, özgürleşmenin koşuludur*, diğer bir deyişle, şâyet gerçekliği yalnızca hayallerimizi gerçek kılmak için değiştirirsek ve hayallerimizin kendisini değiştirmezsek, er ya da geç eski gerçekliğe gerileriz. Burada Hegelci "önkabullerin koyuluşu" iş başındadır: Özgürleşmek için didinmek, geriye dönük olarak kendi önkabullerini biçimlendirmektedir.

İçler acısı özgürlükçü feveranlarla hakiki devrimci alt üst oluşu ayırt etmemizi sağlayan tek şey devrimden *sonra* olana, "akşamdan kalmışlığa" yapılan bu atıftır: Bunlardan ilki (özgürlükçü feveran), toplumsal yeniden inşanın alelâde çalışmasına başlamak zorunda olduğunda enerjisini kaybeder – bu aşamada,

---

[65] Fredric Jameson, *The Seeds of Time*, New York: Columbia University Press 1994, s. 89.

[66] A.g.e., s. 90.

rehavet çöker. Bunun tersine, Jakobenlerin çökmelerinin hemen öncesindeki, yeni bir yurttaş dini yaratmaya dair, eski insanların onurunun nasıl savunulacağına dair sayısız tekliflerini vb., muazzam yaratıcılığını anımsayınız. Gündelik varoluş için yeni kurallar icât etmek yönündeki coşkulu dürtüsüyle 1920'lerin başlarında Sovyetler Birliği'ndeki günlük hayata dair haberleri okuma ilgisi de burada yatmaktadır: Kur yapmanın yeni kuralları nelerdir? Doğum günü nasıl kutlanmalıdır? ...[67]

Bu noktada, Kültür Devrimi sefil bir şekilde başarısız olmuştur. Edim kavramını olumsuz bularak inatla karşı çıkan Badiou'nun Maocu Kültür Devrimi'nin tarihsel önemini tam da "devrimci siyasal etkinliğin merkezî üretimi olarak parti-devletin sonu"na işaret etme anlamına gelen bir olumsuz jeste yerleştirerek göstermiş olduğu o ironiyi ıskalamak güçtür – Tutarlı olup Kültür Devrimi'nin olaysal mevkiini inkâr etmesi gereken yer işte burasıdır: Bir Olay olmak şöyle dursun, daha ziyade Badiou'nun "hastalıklı ölüm dürtüsü" diye göndermede bulunmayı sevdiği şeyin yüce bir teşhiri idi. Eski anıtları yıkmak geçmişin hakiki bir olumsuzlanması değildir. Bu, bir kez daha, aksine geçmişten kurtulmadaki başarısızlığa tanıklık eden kudretsiz bir *passage à l'acte*'dir.

Dolayısıyla, bir bakıma, Mao'nun Kültür Devrimi'nin nihai sonucunun, Çin'deki kapitalist dinamiklerin bugünün duyulmadık patlaması olması bir tür ilahi adalettir. Bu demek oluyor ki, kapitalizmin tamamen gelişmesiyle, özellikle bugünün "geç kapitalizminde", sürekli kendi kendisini devrimcileştirmesiyle, tersine çevrilmeler, krizler ve yeniden icât etmelerle, bir bakıma, "karnavallaşmış" hale gelen şey, "normal"deki baskın yaşam biçimidir. Brian Massumi, günümüz kapitalizminin halihazırda bütünleştirici normallik mantığının üstesinden gelmesine ve dengesiz aşırılığı sahiplenmiş olmasına dayanan bu çıkmazı net bir şekilde ifade etmiştir:

---

[67] Che Guevera'nın 1965'te tüm resmî işlevlerden, hatta Küba yurttaşlığından, kendisini dünya devrimine adamak uğruna çekilmesi –kurumsal evrenle bağlantıları kesmek biçimindeki intiharvâri jest– gerçekten bir *edim* midir? Yoksa, imkânsız görev olarak sosyalizmin olumlu kuruluşundan, devrimin *sonuçlarına* sâdık kalmaktan, daha açık söylenirse, başarısızlığının örtük kabulünden bir kaçış mıdır?

> Daha değişken hatta daha dengesiz olması, daha iyidir. Olağanlık hâkimiyetini yitirmeye başlıyor. Düzenlilikler gevşemeye başlıyor. Olağanlığın bu sözü edilen gevşemesi, kapitalizmin dinamiğinin bir parçasıdır. Bu, basit bir özgürleşme değildir. Bu, kapitalizmin kendi güç biçimidir. Her şeyi tanımlayan bundan böyle disipline edici kurumsal güç değildir, kapitalizmin çeşitliliği üretme gücüdür – çünkü pazarlar doymuş durumdadır. Çeşitliliği ürettiğinizde, bir niş pazarı üretiyorsunuz. Duygulandırıcı eğilimlerin en tuhafları da makbuldür – yeter ki ödesinler. Kapitalizm etkiyi şiddetlendirmeye veya çeşitlendirmeye başlıyor, fakat bunu yalnızca artık-değeri elde etmek için yapıyor. Kâr potansiyelini şiddetlendirebilmek için etkiyi gasp ediyor. Etkiye harfiyen fiyat biçiyor. Artık-değer üretiminin kapitalist mantığı, aynı zamanda siyasal ekolojinin alanı, özdeşliğe ve öngörülebilir yollara direnişin etik alanı olan ilişkisel alanı ele geçirmeye başlıyor. Bana, kapitalist gücün dinamiği ile direnişin dinamiği arasında bir tür yakınsama var gibi göründüğünden, bu hayli sıkıntılı ve kafa karıştırıcıdır.[68]

Böylece, tüm o ucuz dokundurmaların ve yüzeysel analojilerin ötesinde, Maoculuğun kendini sürekli devrimcileştirme anlayışı ve devlet yapılarının katılaşmasına karşı sürekli mücadele ile kapitalizmin içsel dinamikleri arasında derin ve yapısal bir benzeşiklik bulunur. Brecht'in ünlü şakasını başka şekilde ifade edesi geliyor insanın: "Yeni bir banka kurmanın yanında bir bankayı soymak nedir ki?" Dahası: Hakiki Kültür Devrimi'yle, kapitalist üretimin gerektirdiği kapitalist yeniden üretimin zoruyla bütün yaşam biçimlerinin kalıcı bir şekilde bozulmasıyla kıyaslandığında Kültür Devrimi'nin akışına kapılmış bir Kızıl Muhafızın şiddetli ve yıkıcı feveranları nedir ki? Bugün, Büyük İleri Sıçrayış trajedisinin kendisi, modernleşmeye yönelik kapitalist Büyük İleri Sıçrayış'ın kaba bir komedisidir ve elbette ki "her köye bir döküm fabrikası" biçimindeki eski sloganın "her sokağa bir gökdelen" biçiminde yeniden ortaya çıkması da kendisini tekrar etmesinden ibarettir.

Gerçek Kötü Yönetim Lordu olan şey, günümüzdeki küresel kapitalizm hükümranlığının ta kendisidir. Çinli devlet adamlarının kapitalist infilakın neden olduğu toplumsal çözülmenin aşırılıklarını dizginlemek için, Budizmden Konfüçyüsçülüğe, ki

[68] Brian Massumi, "Navigating Movements", içinde Mary Zournazi, editör, *Hope*, New York: Routledge 2002, s. 224.

Kültür Devrimi'nin hedefinde olan ideolojiler tam da bunlardı, toplumsal istikrarı ayakta tutan dinleri ve geleneksel ideolojileri övmesine şaşmamalı. 2006 Nisan'ında, Çin'in en tepedeki dingörevlisi olan Ye Xiaowen, Xinhua Haber Ajansı'na "Çin'in dayanıklılığını sağlayan önemli kuvvetlerden biri dindir" derken Budizmi, ekonomik büyümeyi toplumsal gelişme ve toplumsal kaygı ile birleştirmenin resmî formülü olan "uyumlu toplumun desteklenmesindeki biricik rolü" nedeniyle özel bir değerlendirmeye tâbi tuttu; Çin aynı hafta içinde Dünya Budist Forumu'na da ev sahipliği yapmıştı.[69] Kapitalist çalkantıya karşı dengeleyici bir kuvvet olarak dinin rolü, böylece resmî olarak onaylanmıştır – Çinli yetkilileri Falun Gong gibi tarikat vak'alarında rahatsız eden şey yalnızca onların devlet denetimi dışında kalmayı başarabilmiş olmalarıdır. (İşte bu nedenledir ki Kültür Devrimi'nin halk içerisindeki sosyalist tutumları güçlendirdiği ve böylelikle günümüzdeki kapitalist gelişiminin bütünü parçalayıcı en uç aşırılıklarının dengelemesini sağladığı yönündeki argüman reddedilmelidir: Tamamen aksine, Konfüçyüsçülük gibi gelenekselci istikrar ideolojilerinin altını oyarak, halkı kapitalizmin baş döndürücü etkilerine her zamankinden daha fazla korumasız hale getirdi.)

Çin'de yakın zamanlarda başlatılan Marksizmi etkin devlet ideolojisi olarak yeniden canlandırmak çerçevesindeki büyük kampanya, bu arkaplanla birlikte yorumlanmalıdır (Bu macera için abartmaksızın yüz milyonlarca dolar yatırılmıştır). Bu işlemi, kapitalist liberalleşme için bir tehlike, yani ödün vermeyenlerin kendi hegemonyalarını yeniden ortaya koyma çalışmalarının bir işareti olarak görenler meseleyi hepten ıskalamaktadırlar. Kulağa paradoksal gelse de, Marksizme bu sözü edilen dönüş, kapitalizmin nihai zaferinin işaretidir, kusursuzca yürüyen *kurumsallaşmanın* işaretidir. (Özel mülkiyeti güvence altına alan ve kanunî istikrar doğrultusunda can alıcı önemde bir adım olarak Batı tarafından övgüyle karşılanan yakınlardaki kanunî tedbirler aynı tepkinin parçasıdır.) Diğer bir deyişle, Bugün Çin'e uygun görülen ne tür bir Marksizmdir? Vurgu, Marksizmle "solculuk" arasındadır: Marksizm, özgür sendikalardan kapitalizmin aşılmasına kadar işçilerin özgürleşmesini kapsayan herhangi bir

[69] Şu habere bkz. "Renewed Faith", *Time*, 8 Mayıs 2006, s. 34-35.

bahse atıfta bulunan bir terim olan "solculuk" ile aynı şey değildir. İlerici kuvvetlerin esas görevinin, toplumsal ilerlemenin kilit önemdeki bir faktör olarak üretici güçlerin gelişimine dayandığını ifade eden Marksist tezi temel alarak kaosa yol açacak ve böylece modernleşme sürecini aksatacak "sağcılık"ın neden olduğu istikrarsızlıkların (çok partili demokrasinin kampanyaları, vb.) yanı sıra "solculuk"un neden olduğu istikrarsızlıklardan da kaçınmanın "modernleşmeyi" hızla geliştirecek koşulların yaratılması olduğuna işaret edilmektedir. Sonuç nettir: Bugünkü Çin'de toplumsal istikrar koşullarının hızlı dönüşümünü yalnızca Komünist Parti'nin önder rolü sürdürebilir – resmî (Konfüçyüsçü) terim, Çin'in "uyumlu bir toplum" haline gelmesi gerektiğidir.

Sonuç olarak, eski Maocu terimlerle söylemek gerekirse, esas düşman "burjuva" tehdidi gibi görünse de, yönetici seçkinler nezdindeki "baş çelişki", mevcuttaki "uyumlu" düzene (Komünist Parti yönetimi tarafından sürdürülen dizginsiz kapitalist gelişim) işçi ve köylü ayaklanmalarından yönelen tehdittir – baskılayıcı aygıtların yakın zamanda güçlendirilmesi, ideolojide Marksizmin canlanması olarak görülen şeyin fiilileşmiş toplumsal ifadesidir. Bu canlanmadaki sorun, Kant'ın terimleriyle söylemek gerekirse, Marksizmi bütünüyle "aklın özel kullanımına" tâbi kılmasıdır. Kant'a göre, "dünya sivil toplumu"nun ["*world civil society*"] kamusal alanı, evrensel tekillik paradoksunu, bir tür kısa devreyle tikelin dolayımını atlatarak, doğrudan evrensele katılan tekil bir öznenin paradoksunu belirlemektedir. Kant'ın "*Aydınlanma Nedir?*" ["What is Enlightenment?"] başlıklı metnindeki ünlü pasajında, "özel" olana karşı "kamusal" olanla kast ettiği şey işte budur: "Özel" olan kişinin, komünal olanların aksine, bireysel bağları olmayıp, kişinin tikel özdeşleştirilmesi komünal-kurumsal düzenidir; oysa, "kamusal" olan Aklın kullanımının uluslar ötesi evrenselliğidir:

> Kişi aklının kamusal kullanımı, daima özgür olmalıdır ve yalnızca bu yolla insanlara aydınlanma taşınabilir. Kişi aklının özel kullanımı ise aydınlanma ilerlemesini özel olarak aksatmaksızın genellikle çok dar bir şekilde kısıtlanabilir. Kişinin kendi aklını kamusal olarak kullanmasıyla, kişinin halkın nazarında bir uzman olarak bil-

gisini paylaşmasını anlıyorum. Özel kullanım dediğim şeyle ise, o kişiye havale edilmiş tikel bir memuriyeti veya görevi yaparkenki kullanımı anlıyorum.[70]

Kant'ın "Özgürce düşün ama itaat et!" formülündeki paradoks, böylelikle "kamusal" alanın evrensel boyutuna katılan kişinin, tam da bu kişinin sağlam komünal özdeşleştirilmesi ya da tam da buna karşı olarak çıkarılmış tekil bir birey olarak katılmasıdır – kişi ancak komünal özdeşliklerin aralığında radikal biçimde tekilse hakiki anlamda evrensel olabilir. Günümüzdeki Çin'e dönersek: Marksizmin yapay olarak diriltilmiş biçimi, aklın *özel* kullanımına örnek nitelikteki bir vak'adır: Marksizm kendisinin içsel evrensel hakikati namına değil de mevcut Çin devletinin Komünist Parti iktidarını sürdürme çıkarını meşrulaştırmak ve böylelikle hızla hareket eden bir ekonomik gelişme periyodunda istikrarı güvence altına alabilmek için sevk edilmektedir – Marksizmin bu şekildeki kullanımı, hiçbir bilişsel değer olmaksızın, "nesnel anlamda kinik" bir kullanımdır. Buradaki trajedi, Çin devletinin er ya da geç "Konfüçyüs değerlerini içeren bir kapitalizm" formülünün sınırlarıyla yüzleşeceği ve o noktada da, ancak "aklın kamusal kullanımı"nın sınırlandırılmamış biçimine ilişkin yeni çözümleri icât etme işini yerine getirebilecek olmasıdır. Günümüz Çin'inde "halk entelektüeli" ve "yurttaş toplumu" [sivil toplum] terimlerinin resmî makamlar nezdinde hayli olumsuz karşılanan iki terim olmasına şaşmamalı: Her ne kadar bunlar belirgin biçimde yasaklanmamış olsa da, iktidardakilerle iyi geçinmek isteyen her entelektüel bu terimlerden kaçınmanın kendisi için daha iyi olacağını bilmektedir. Her şey (neredeyse) serbesttir – diğer bir deyişle, kapalı akademik tartışmalarda kaldığı ve genel kamuoyuna ulaşmadığı sürece.

Günümüz Çin Marksizminin paradoksal konumu, Çin'in yirmi birinci yüzyılda bundan böyle totaliter bir devlet olmayıp daha ziyade otoriter diyebileceğimiz bir devlet olması koşuluna bağlıdır: Kilit önemdeki konular çerçevesinde farklı görüşlerin açıktan savunulduğu hararetli kamusal tartışmalar söz konusudur, ancak bunlar hayli kati sınırlamalar içindedir (Komünist Parti'nin siyasal tekeli doğrudan sorgulanamaz); ekolojik sorun-

[70] Immanuel Kant, "What is Enlightenment?", içinde Isaac Kramnick, editör, *The Portable Enlightenment Reader*, New York: Penguin 1995, s. 5.

lara dikkat çekilebilse de, bunun, devasa Sarı Nehir barajı gibi sıcak tartışma konularından kaçınılması şartıyla ve büyük bir itidalle yapılması zorunludur; vasıfsız beden işçilerinin korkunç koşulları hakkında yazılabilse de, bu meseleye sadece yerel bir anomali olarak yaklaşılması ve asla işçi savunma örgütlerinin özgür işçi sendikaları gibi bir türünün oluşturulması önerilmemelidir; ve genellikle insanlar, sosyalizm eleştirilerinde bir sosyalist yönelimi bir başka sosyalizm eleştirisine karşı savunuyormuş gibi şifrelenmiş olan bir dil kullanmaya zorlanmaktadır.

Peki ama önde gelen Komünist teorisyenler bu türden fazlasıyla aşikâr çelişkilerle yüzleştiklerinde nasıl tepki veriyorlar: Kendisini hâlâ Marksist terimlerle meşrulaştıran ancak Marksizmin işçilerin öz örgütlenmelerini kapitalizmin devrilme sürecindeki devrimci güçler olarak kabul eden temel öncülünden feragât etmiş olan bir Komünist Parti? Çin nezâketinin efsanevi biçiminin tüm kaynaklarının burada harekete geçirildiği izleniminden kaçınmak güçtür: Bu tür soruları doğrudan sormak (bu sorularda ısrarcı olmak) nezâketsizlik olarak görülmektedir. Nezâkete bu şekilde sığınmak zorunludur, zira birleştirilemeyen şeyi birleştirmenin tek yolu budur: Marksizmin temel aksiyomlarını açıkça yasaklarken, Marksizmi resmî ideoloji olarak dayatmak bütün bir ideolojik yapının çökmesine yol açacak ve dolayısıyla, bu ideolojik yapıyı anlamsız kılacaktır. Bunun sonucu, böylece, kimi şeyler açıkça yasaklanırken, bu yasaklamanın alenen ortaya konamaması, ama yasaklamanın açıklanmasının kendisinin yasaklanmasıdır: Yasaklanan şey, yalnızca Marksizmin merkezî ilkesi olarak kapitalist sömürüye karşı işçilerin kendilerini örgütlemesi sorununun öne sürülmesi değildir, bu sorunun öne sürülmesinin yasaklandığının aleni bir şekilde iddia edilmesi de yasaklanmıştır. (Teorisyenlerin genellikle söylediği şey, elbette, bunun bir çelişki olduğunun, fakat, yine de bu türden çelişkili bir ideolojik yapının *işlediğinin* ve elbette göz alıcı bir biçimde işlediğinin gayet özel bir itirafıdır: Çin'in hızlı ekonomik büyümesini ve istikrarını sağlama almanın tek yolu budur: Bunun, "aklın özel kullanımı"nın en katıksız hali olduğunu eklemeye gerek var mı?)

Bu paradoks, yakınlarda Çin hakkındaki haberin başlığında hoş bir biçimde ifade edilmiştir: "*Çin'de Neyin Sır Olduğu Bile*

bir Sır" ["Even What's Secret Is a Secret in China"].[71] Siyasal baskı, ekolojik felâketler, kırsal yoksulluk, vb. (örneğin, yurtdışında yaşayan kocasına yerel Çin gazetelerinden küpürler gönderen bir Çinli kadın) hakkında rapor hazırlayan pek çok sıkıntılı entelektüel, devlet sırlarına ihanetten yıllarca hapis cezasına maruz kalmaktadır. Gelgelelim, "devlet-sırrı rejimini oluşturan pek çok kanun ve düzenlemenin kendisi de gizli olarak sınıflandırılmıştır, ki bu durum bireylerin bu rejimi ne zaman ihlal ettiğini öğrenmelerini güç kılmaktadır." Yasaklama söz konusu edilen bu gizliliğinin kendisine, birbirine karıştırılmaması gereken iki farklı amaca hizmet etmektedir. Bunun yaygın bir biçimde kabul edilen rolü, suçu ve korkuyu evrenselleştirme işlevidir: Şâyet neyin yasaklandığını bilmiyorsunuz, yasağı ne zaman ihlal ettiğinizi dahi bilemezsiniz, ki bu sizi potansiyel olarak mütemadiyen suçlu kılar.

Hiç kuşkusuz ki, işler burada daha hassastır: Aslında herkesin suçlu bulunabildiği Stalinist tasfiyelerin doruğu haricinde insanlar, iktidardakilerin sinirini bozacak bir şeyi yaptıklarını *bilmektedir*. Yasaklamaları yasaklamanın işlevi, böylelikle, "irrasyonel" korkulara sebep olmak değil, potansiyel muhaliflerin, (Kanunların güvence altına aldığı şeyler hariç – kanaat özgürlüğü, vb.) kanunlara aykırı hiçbir şey yapmadıklarından, kendi eleştirel etkinlikleriyle paçayı kurtarabileceğini düşünenler – şâyet iktidardakilerin canını çok fazla sıkarlarsa, iktidardakiler tarafından keyfi olarak bile cezalandırılabileceklerini bilmelerini sağlamaktır: "Bizi kışkırtma, sana istediğimizi yapabiliriz, burada seni hiçbir kanun korumuyor!" Eski Yugoslavya'da, yazarları ve gazetecileri kovuşturmak için ceza kanununun kötü şöhretli 133. Maddesi'ne daima başvurulabilirdi. Bu madde, sosyalist devrimin kazanımlarını yanlış bir şekilde sunan veya siyasal, toplumsal veya diğer konuları ele alma tarzıyla *halkta gerilime ve huzursuzluğa yol açabilecek* herhangi bir metne suç isnadı yapılabiliyordu. Bu son kategoride açıkça görülüyor ki, yalnızca sonsuz bir şekilde eğilip bükülebilmesinin yanı sıra, iktidardakilerin nasıl işine geliyorsa kendine öyle işaret eden bir kategoridir: İktidarda olanlar tarafından suçlanmanız gerçeği, açıkça "*halkta*

[71] Bkz. "Even What's Secret Is a Secret in China," *The Japan Times*, 16 Haziran 2007, s. 17.

gerilime ve huzursuzluğa yol açtığı"nız anlamına gelmiyor mu? O yıllarda, Sloven bir siyasetçiye bu kanunu nasıl meşrulaştırdığını sorduğumu anımsıyorum. Göz kırparak gülümseyip bana şunu söyledi: "Valla, canımızı sıkanları... terbiye etmek istediğimizde kullanabileceğimiz bir araca sahip olmak zorundayız."

Fakat, yasaklamanın yasaklanmasının, daha önemsiz olmayan başka bir işlevi daha bulunmaktadır: *Görünüşleri koruma* işlevi ve Stalinizm döneminde görünüşlerin nasıl da can alıcı önemde olduğunu hepimiz biliyoruz: Stalinist rejim, ne zaman görünüşleri alt üst edecek bir tehlike olsa topyekûn bir panikle tepki verirdi (örneğin, rejimin başarısızlığını açık eden kamu medyasında haberleştirilebilir bir kaza: Sovyet medyasında, üçüncü sayfa haberleri, suçlar ve fuhuş hakkında haberler yoktu, işçilerin veya başka türden halk gösterilerini anmaya bile gerek yok). Burada sözünü etttiğimiz yasaklamanın yasaklanmasının, Komünist rejimlerle sınırlı olmamasının nedeni işte budur: Günümüzün "müsamahakâr" kapitalizminde de işlemektedir. "Postmodern" bir patron, kendisinin efendi değil de müştereken yaratıcısı olduğumuz mesaimizin koordinatöründen ibaret olduğunda, eşitler arasında birinci olduğunda ayak diremektedir; aramızda formaliteler olmamalı, ona lâkabıyla seslenmeliyiz, bize edepsiz fıkralar anlatır... ancak, tüm bunlar olurken, *efendimiz olarak kalır.* Bu tür bir toplumsal bağda, hâkimiyet ilişkileri, kendilerinin inkârı vasıtasıyla işlevlerini yerine getirirler: İşleyebilmeleri için, yok sayılmalıdırlar. Efendilerimize itaat etmek zorunda olmakla kalmayız, aynı zamanda sanki özgür ve eşitmişiz gibi, sanki bir hâkimiyet yokmuş gibi davranmak zorundayız – ki bu elbette, durumu daha da küçük düşürücü kılar. Böyle bir durumda, paradoksal olarak, özgürleşme yolunda ilk edim, efendimizden bir efendiymiş gibi davranmasını talep etmektir: Efendiyle olan sahte meslektaşlık dayanışması reddedilip bize soğuk bir mesafeden, bir efendi gibi davranmasında ayak diremeliyiz. (Aynısı kadınlar üzerindeki ataerkil hâkimiyet için de geçerlidir: Modern toplumlarda, bu hâkimiyet artık burada anılan haliyle kabul edilmemektedir – kadınsı direnişin yıkıcı taktiklerinden birinin, alay edercesine boyun eğmiş gibi davranmak olmasının nedeni budur...)

İşler burada daha da derinleşmektedir: Bu paradoksun nihai

temeli, toplumsal ilişkilerde, kapitalizmin yükselişiyle vuku bulan değişimdir. İnsanlar arasındaki ilişkilerin şeyler arasındaki ilişkiler olarak belirdiği meta fetişizmi hakkında Marx'ın eski formülü uygulanmalıdır burada: Kapitalizmde bizlerin *insanlar olarak*, kişiler olarak, hepimizin aynı itibarı paylaşmamız ve aynı özgürlüğe sahip eşitler olmamızın nedeni işte budur – önceki toplumlarda insanlar arasında doğrudan hiyerarşik ilişkiler olan hâkimiyet ilişkileri, artık "şeyler" (emtialar) arasındaki ilişkilere aktarılmıştır. Hâkimiyet olarak kendisini zorunlu olarak inkâr eden hâkimiyetin mantığı, kapitalist ilişkilerin ta çekirdeğine kazınmıştır. Her toplumsal yapı, belirli dışlama ve yasaklara dayanırken, bu dışlayıcı mantığın daima ikiye katlandığı akılda tutulmalıdır: Tâbi kılınmış Öteki (eşcinseller, beyaz olmayan ırklar,...) dışlanmakla/baskılanmakla kalmaz, dışlayıcı ve baskılayıcı gücün kendisi, kendisinin dışlanmış/baskılanmış "müstehcen" içeriğine dayanır (örneğin, hoşgörülü ve kanunî Hıristiyan olarak meşrulaştıran güç kullanımı, boyun eğdirilenin şiddetle aşağılanmasının müstehcen ritüellerini inkâr eden bir aleniyet dizisine dayanmaktadır). Daha genel olarak burada, ideolojik kimliksizleştirme pratiği diyebileceğimiz şeyle karşı karşıyayız. Bu demek oluyor ki, öznelerini onların "toplumsal rollerini" kısıtlayarak katı bir özdeşleştirme sağlayan standart ideoloji mefhumu tersine çevrilmelidir: Peki ya, ideoloji farklı –fakat daha az fazla cayılabilir ve yapısal olarak zorunlu– bir düzeyde, tam olarak yanlış bir kimliksizleştirme mekânı inşa etmesi sayesinde, öznenin toplumsal varoluşunun fiilî koordinatlarına yönelik yanlış bir aralık inşa etmesi sayesinde etkiliyse? Bu kimliksizleştirmenin mantığı, "bir Amerikalıdan ibaret (koca, işçi, Demokrat, eşcinsel adam...) değilim, tüm bu rollerin ve maskelerin altında, bir insanım, karmaşık ve biricik bir kişiliğim" ifadesindeki en yalın durumdan (toplumsal yerimi saptayan sembolik özellikle aramdaki mesafeyi belirleyen bu etkinliğin güvence altına aldığı yerden) kişinin çoklu özdeşlikleriyle oynayan siber uzayın daha karmaşık durumuna dek fark edilebilir değil midir? Siber uzayın "âdil oyunu"nda* işleyen sapkınlıktaki aldatma böylece iki misline çıkmaktadır: Burada oynamakta olduğumuz oyunların ka-

* Yazar" *just gaming*"'le Lyotard'ın *âdil oyun*'una hem de "sadece oyun oynamak"a göndermede bulunmuş oluyor. –*ed.*

bul etmeye meylettiğimizden daha ciddî olmasının yanı sıra, (bir kurgu kılığında, "bu yalnızca bir oyun"un kılığında, özne, "gerçek" öznelerarası temaslarında asla kabul edemeyeceği sembolik kimliğinin sadist, "sapkın", vb. özelliklerini ifade edebileceği ve sergileyebileceği doğru değil midir?) bunun tersi de doğrudur, diğer bir deyişle, çoklu, değişen kişilerle (özgürce inşa edilmiş kimlikler) çok daha ünlü oynamalar, varoluşumuzun içine kapıldığı toplumsal mekânın kısıtlarını karartmaya meyletmektedirler (ve bu sayede, bizi bu kısıtlardan sahte bir şekilde kurtarırlar).

Bu uzun dolambaçlı yol bizi tekrar çağdaş Çinli Marksizmin paradoksuna taşımaktadır: Özgürlükçü [*libertarian*] Batı Marksizminin duruş noktasından bakıldığında, Marksizmin merkezî özgürleştirici öncülünden vazgeçen (hakiki bir şekilde kafeinsizleştirilmiş bir Marksizm, yıkıcı çekirdeğinden mahrum bırakılmış bir Marksizm) bu Marksizmi alaya almak kolaydır. Gelgelelim, bu yeni Çinli devlet-ideolojisi olan Marksizmin doğrudan ironik eleştirisi, Marksizme alelâde bir ihanetle karşı karşıya olmadığımızı, ancak sözcüğün tam anlamıyla Marksizmin semptomuyla, onun tutarsızlıklarını gösteren bir formülle karşı karşıya olduğumuzu ıskalamaktadır. Aslında, "özgün" Marksizmin kendisinde potansiyel olarak işçilerin köleleştirilmesine neden olan bir "ilerlemek" (üretici güçlerin hızla gelişimi) boyutu bulunmaktadır; Stalinizm döneminde merkezileşmiş devlet ekonomisi çerçevesinde örgütlenen bu "ilerleme", mantıksal sonuç olarak günümüz Çin'ini sürükleyen kapitalist üretim ilişkilerinin gelişimindeki en etkili motordur. Klasik Marksizmin (Toni Negri'ye dek ve onu da içine alarak) öncülü, "tarihin bizim tarafımızda olduğu"ydu: İşçilerin kapitalizme direnişi "nesnel olarak" üretici güçlerin daha da hızlı biçimindeki gelişimine hizmet etmektedir; bunun kendisi, kapitalizmin artık bir motor değil de, bu gelişimin önünde gitgide bir engel haline geldiğinin bir işaretidir. Peki, kapitalizm, kendisinin toplumsal ilişkilerin en etkili motoru olduğunu fiilen [*de facto*] ispatladığında ne yapılmalıdır? Bunun yanıtı, Çin'in çözümüdür: Dürüst bir şekilde kabul etmek gerekirse, dünya tarihinin bu evresinde, kapitalizmi tamamen sahiplenmeliyiz. Marksizmin devreye girdiği yer ise, ancak Komünist Parti'nin önder rolünün, böyle bir modernleşmeyi ayakta tutup ve aynı zamanda, "uyumlu bir toplumu" sürdürebileceği,

diğer bir deyişle Batılı liberal kapitalizmi niteleyen toplumsal dağılmayı önleyebileceği iddiasıdır.

Devrimci dinamiklerin bu kapitalist yeniden bölümlenmesi, komik yan etkilerinden ayrı değildir. İsrail Savunma Kuvvetlerinin [İSG] Filistinlilere karşı yürüttükleri şehir savaşını kavramsallaştırabilmek için, İSG'nin harb okulları, Deleuze ve Guattari'ye, özellikle de *Bin Yayla* [Thousand Plateaus] adlı eserlerini"işlemsel teori" ["*operational theory*"] olarak kullanarak, sistematik olarak atıfta bulunmaktadır – kullanılan paralolar "Biçimsiz Rakip Oluşumlar", "Cephesel Manevra", "Hıza karşı Ritimler", "Vahhabi Savaş Makinesi", "Postmodern Anarşistler", "Bedevi Teröristler"dir. Bunların dayandığı kilit ayrımlardan biri, "savaş makinesi" ve "devlet aygıtları"nın örgütlenme kavramlarını yansıtan "düz" ve "pürüzlü" mekânlar arasındaki farktır. İsrail Savunma Kuvvetleri artık bir mekândaki operasyona, sanki o mekânın sınırları yokmuşcasına atıfta bulunmak istedikleri zaman genellikle "mekânı düzlemek" terimini kullanmaktadır. Filistin bölgeleri elbette, etrafları çitler, duvarlar, hendekler, barikatlar, vb. ile kuşatılmış olmaları anlamında "pürüzlü" olarak düşünülmektedir:

> 2002 Nisan'ında İSG birimleri tarafından Nablus kentine düzenlenen saldırı, harekâta komuta eden Tuğgeneral Aviv Kokhavi tarafından şehir yerleşim-diziminin [*syntax*] bir dizi micro-taktik eylemle yeniden düzenlenmesi anlamına geldiğine işaret ettiği "ters geometri"nin [*inverse geometry*]* uygulanması olarak tanımlandı. "Muharebe süresince, askerler, yoğun ve sıkışık şehir yapısı içerisinde oyulmuş yüzlerce metrelik yerüstü tünellerinden geçerek hareket etmişlerdi. Her ne kadar birkaç bin asker ve Filistinli gerillalar, eş zamanlı olarak şehirde manevralar yapmış olsalar da, şehrin dokusunun içine öylesine "işlemişlerdi" ki pek azı havadan görülebilirdi. Dahası, şehrin sokaklarının, caddelerinin, geçitlerinin veya avlularının veya dış kapılarının, iç merdiven boşluklarının ve pencerelerinin hiçbirini kullanmamış olup, duvarlarından yatay bir şekilde ve harap olmuş tavan ve tabanlardaki deliklerden düşey bir şekilde hareket etmişlerdi. İçeriyi dışarısı olarak ve evlerin iç alanlarını geçit olarak yeniden tanımlamayı gözeten bu hareket biçimi, ordu tarafından "istilâ" olarak betimlenmektedir. İsrail Savunma

* Cephesel manevrayı (*fractal maneuver*) tanımlayan da bu ters geometridir. *–ed.*

> Kuvvetlerinin "duvarların içinden geçerek yürüme" stratejisi, şehrin bir yerleşim yerinden ibaret olmayıp, aynı zamanda savaş ortamının ta kendisi olarak, her daim olumsal ve değişim içerisinde olan esnek ve neredeyse akışkan bir ortam olduğu anlayışını içermektedir."[72]*

Peki ama bunların sonucu nedir? Deleuze ve Guattari'nin askerî sömürgeleştirme teorisyenleri olarak anlamsızca suçlanmaları değildir elbette – Fakat, Deleuze ve Guattari tarafından oluşturulmuş kavramsal düzeneğin de, öylece "yıkıcı" olmak şöyle dursun, çağdaş kapitalizmin (askerî, ekonomik ve ideolojik-siyasal) işlemsel [*operational*] usulüne uygun geldiği sonucudur. O halde, ilkesi, sürekli kendisini devrimcileştirmek olan bir düzeni, nasıl devrimcileştirmeliyiz?

Ortada bir başarısızlık olmasına karşın, Büyük Proleter Kültür Devrimi (BPKD) kilit önemdeki meseleye saldırmada biriciktir: Yalnızca devlet iktidarının ele geçirilmesinden ibaret olmayıp günlük hayatın yeni ekonomik örgütlenmesi ve yeniden örgütlenmesi biçimindeki meseleye... BPKD'nin başarısızlığı, tam da günlük hayatın yeni bir biçimini yaratmadaki başarısızlıktır: BPKD, günlük hayatın ve üretimin sürdürülmesini ve yeniden üretimlerini güvence altına alan (Çu Enlay'ın kontrolündeki) devlet aygıtı ile karnaval havasındaki bir aşırılığı olarak kalmıştır. Toplumsal gerçeklik düzeyinde, Kültür Devrimi'nin Mao tarafından kendi gücünü yeniden tesis etmek için (Büyük İleri Sıçrayışında dikkat çeken başarısızlığının ardından 1960'ların başlarında, *nomenklatura*'nın çoğunluğu ona karşı sessiz bir parti içi darbe yaptığında Mao'nun gücü ciddî ölçüde azalmıştı) harekete geçirildiği iddiasında belli ki bir hakikat bulunmaktadır; Kültür Devrimi'nin haddi hesabı olmayan acılara neden olduğu, toplumsal dokuda derin yaralar açtığı hikâyesinin, slo-

---

[72] Eyaz Weizman, "Israeli Military Using Post-Structuralism as 'Operational Theory'" çevrimiçi olarak www.frieze.com adresinde erişime açıktır. Aynı zamanda bkz. *Hollow Land*, Londra: Verso, 2007, 7. Bölüm.

* 2016 kışından başlayarak Şırnak, Sur, Cizre vb., vb. yerleşim birimlerinde Türkiye Cumhuriyeti ordu ve polis birliklerinin de uygulamış olduğu *askerî strateji*. Binlerce Evde *odadan-odaya* ve de binlerce binada da *binadan binaya* açılmış olan *doğrusal kapılar* ya da *yerüstü tüneller*, İsrailli askerlerin "*bulduğu*" bu stratejinin en son olarak Şırnak, Sur, Cizre vb., vb.'de Türkiye Cumhuriyeti ordu ve polis birlikleri tarafından alınıp uygulandığının kanıtıdır. *–ed.*

ganlar atan fanatik kalabalıkların hikâyesi olarak anlatılabileceği doğrudur – gelgelelim, hikâye sırf bundan ibaret değildir. Tüm dehşetine rağmen (veya daha ziyade, bu dehşeti *nedeniyle*), Kültür Devrimi, hiç kuşkusuz sahnelenmiş bir ütopyanın öğelerini içeriyordu. Sonlarına doğru, (o zamana kadar etkisini yeniden tesis etme ve başta gelen *nomenklatura* rakiplerinden kurtulma hedefine ulaştığından) bizzat Mao tarafından önü kesilen çalkantıdan önce, "Şangay Komünü" vardı: Resmî sloganları öylece ciddiye alan bir milyon işçi, devletin ve hatta partinin ortadan kaldırılmasını ve toplumun doğrudan komünal örgütlenmesini talep ediyordu. Mao'nun tam da bu noktada orduya müdahale etme ve düzeni yeniden sağlama emri vermesi anlamlıdır. Buradaki paradoks, tam kişisel gücü sarf etmeye çalışırken, kontrol dışı bir ayaklanmanın tetiğini çeken bir önderin paradoksudur – aşırı diktatörlükle kitlelerin aşırı özgürleşmelerinin çakışması. BPKD'nin Mao tarafından parti içi mücadeledeki rakiplerinden kurtulmak ve otoritesini yeniden ortaya koymak için başlatıldığı ve kontrolden çıkma tehlikesi belirdiği an ordunun müdahalesi ile terbiye edildiği, doğru olsa bile, burada ilgisizdir: Bu durum âdeta, olayların kendilerine ait bir dinamik kazandığını doğrulamaktadır. Kültür Devrimi'nin burada sözü edilen hakiki anlamda devrimci veçhesi, halka "kendisi adına düşünmeyi ve hareket etmeyi", totaliter hâkimiyet" aygıtına isyan etmeyi ve onu yok etmeyi öğreten "totaliter" önderin "paradoksu"na dikkat etmek zorunda kalan muhafazakâr eleştirmenler tarafından bile kimi zaman kabul edilmektedir – Gordon Chang'in yakınlarda muhafazakâr dergi *Commentary*'de şunları yazmıştı:

> Paradoksal bir biçimde, Çin halkına kendine has yoluyla kendileri için düşünmeyi ve hareket etmeyi öğreten büyük köleci Mao'nun kendisidir. Kültür Devrimi'nde, on milyonlarca radikal genci [...] antik tapınakları parçalamaları, kültürel kalıntıları yok etmeleri, anne ve babalarının yanı sıra hükümet görevlilerini ve Komünist Parti üyelerini de ihbar etmeleri için ülkenin her bir köşesine gitmeye sevk ettti. [...] Kültür Devrimi, Mao'nun düşmanlarının canına okuma fikri olabilirdi, fakat toplumun dokusunu yok eden bir cinnet haline geldi. Hükümet bozuldukça, hükümetin işlevleri devrimci komiteler ve "halk komünleri" tarafından üstlenildi, devletin katı kısıtlamaları ve baskıcı mekanizmaları tasfiye edildi. Halk artık

> kendilerine ne yapılacağını öğretmesi için birilerini beklemiyordu – Mao onlara "isyan etme" hakkına sahip olduklarını söylemişti. Genç radikal için, zaman, özünde pervasız tutkunun zamanıydı. Fevkalâde bir hamleyle, Büyük Dümenci* otoritenin neredeyse tüm biçimlerini gayrımeşru kıldı.[73]

Bunun anlamı şudur: Kültür Devrimi'ni iki farklı düzeyde yorumlayabiliriz. Kültür Devrimi'ni tarihsel gerçekliğin bir parçası (bir varlığı) olarak yorumlarsak, tarihsel bir sürecin nihai sonucunu sürecin "hakikat"i olarak gören bir "diyalektik" analiz bakışına kolaylıkla sunabiliriz: Kültür Devrimi'nin nihai başarısızlığı, kültür devriminin (kültür devrimi "mefhumu"nun) içsel tutarsızlığına tanıklık etmektedir. Bu başarısızlık, bu tutarsızlıkların –açılmasının– fiilileştirilmesinin izahıdır (Tıpkı, Marx'a göre, kâr peşinde koşan kapitalistin kaba, kahramanca olmayan, günlük gerçekliğinin, asil Jakoben devrimci kahramanlığının "hakikat"i olduğu gibi). Gelgelelim, Kültür Devrimi'ni bir Olay olarak, ebedi eşitlikçi adalet İdeası'nın sahnelenmesi olarak analiz edecek olursak, Kültür Devrimi'nin nihai olgusal sonucu, onun feci başarısızlığı ve yakın zamandaki kapitalist dönüşümün geri dönüşü Kültür Devrimi gerçeğini tüketmemektedir: Toplumsal-tarihsel gerçeklikteki mağlubiyetinden sağ kurtulan Kültür Devrimi'nin ebediliği İdeası, sabırla yeniden-dirilişini gözleyerek, gelecek nesillere dadanan başarısız ütopya hayaletlerinin yeraltındaki hortlak hayatına önderlik etmeye devam etmektedir. Bu bizi, acıklı bir uslûpla, tüm mağlubiyetlerden sağ kurtulan o ebedi özgürlük İdeası'na yalın imanı ifade eden Robespierre'e götürür. Robespierre'e göre bir devrim, bu mağlubiyetler olmaksızın açıkça "başka bir suçu yok eden gürültülü bir suçtan ibarettir". Robespierre özgürlük ideasına imanını, 8 Thermidor 1794'te, tutuklanıp idam edilmesinden bir gün önceki son konuşmasında, en kederli bir biçimde ifade etmişti:

> Sizi temin ederim ki, hisseden ve katıksız ruhlar vardır; mülayim,

---

* *Büyük Dümenci* [The Great Helmsman] David Henry Hwang tarafından 2007'de yazılmış bir oyundur. Söz konusu Büyük Dümenci ile Mao Zedung kastedilmektedir. *–ç.n.*

[73] Gordon G. Chang, "China in Revolut", *Commentary*, 2006 Aralık, çevrimi erişim için: http://www.commentarymagazine.com/cm/main/printArticle.html?article=com.-commentarymagazine.content.Article::10798.

> buyurucu ve karşı konulmaz tutkuyu, yüce gönüllü yüreklerin elemi ve sevinci vardır; zorbalığın derin dehşeti, ezilenler için müşfik coşkunluk, vatan için kutsal aşk, insanlığa yönelik daha yüce ve mukaddes aşk vardır, büyük bir devrim, bunlar olmaksızın, başka bir suçu yok eden gürültülü bir suçtan ibarettir; burada, yeryüzünde dünyanın ilk Cumhuriyeti'ni kurmaya dönük o cömert ihtiras vardır.[74]

Aynı şey, bu İdea'nın yaşamındaki son büyük tefrika olan Maocu Kültür Devrimi için de –devrimci coşkunluğu ayakta tutan bir İdea olmaksızın, Kültür Devrimi, daha da fazla bir derecede, "başka bir suçu yok eden gürültülü bir suçtan ibarettir"– geçerli değil midir? Burada, Hegel'in *Dünya Tarihi Felsefesi üzerine Dersler* [Lectures on the Philosophy of World History] adlı eserinde Fransız Devrimi hakkındaki muhteşem sözlerini anımsamadan geçmek olmaz:

> Fransız Devrimi'nin felsefeden kaynaklandığı söylenmektedir ve felsefeye *Weltweisheit* [dünya bilgeliği] denmesi sebepsiz değildir; bu, şeylerin katıksız özü olarak, kendinde ve kendi için doğru olmasının yanı sıra, dünyadaki işlerin sergilendiği biçimiyle yaşayan biçimiyle de doğrudur. Dolayısıyla, devrimin ilk itkisini felsefeden aldığı yönündeki önermeyle çelişmemeliyiz. [...] Güneşin semada dikilip gezegenlerin onun etrafında döndüğünden beri, insan varoluşunun kafasında, diğer bir deyişle, düşüncesinde, ondan ilham alarak gerçeklik dünyasını inşa ettiği düşüncesinde merkeze alındığı algılanmamıştır. [...] Bugüne dek, düşüncenin tinsel gerçekliğe hâkim olması gerektiği ilkesini tanımaya ilerlememişti insan. Dolayısıyla, muzaffer bir zihinsel şafaktır bu. Tüm düşünceler, bu çağın sevincini paylaşmaktadır. O vakit, ulvi bir karakterin duyguları, insanların zihinlerini bulandırmıştı; İlahi olan ile seküler olan arasındaki uzlaşı sanki şimdi ilk kez gerçekleşmiş gibi, tinsel bir coşkunluk olarak dünyayı sarmıştı.[75]

Bu elbette Hegel'i, Soyut özgürlüğün kendi karşıtına, kendi kendisini yıkan devrimci teröre dönüşmesindeki bu infilakının içsel zorunluluğunu soğukkanlı bir şekilde analiz etmekten alıkoymamıştır; gelgelelim Hegel'in eleştirisinin, Fransız Devrimi'nin (ve

---

[74] Robespierre, *Virtue and Terror*, s. 129.

[75] G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History*, Cambridge: Cambridge University Press 1980, s. 263.

kilit önemdeki tamamlayıcısı, Haiti Devrimi'nin) temel ilkelerini kabul eden, içsel bir eleştiri olduğu unutulmamalıdır. Dahası, Ekim Devrimi'yle (ve daha sonra Çin Devrimi ile) ilgili olarak da tam olarak aynı şekilde ilerlenmelidir: Badiou'nun ortaya koyduğu gibi, sömürülmüş yoksulun başarılı isyanının, bütün bir insanlık tarihindeki ilk örneğiydi – yeni toplumun referans düzeyi üyeleriydiler ve standartları onlar koydular. Devrim kendisini yeni bir düzende istikrara soktu, akla gelmedik ekonomik ve askerî baskı ve izolasyonun ortasında, yeni bir dünya yaratıldı ve on yıllar boyu mucizevî bir şekilde ayakta kaldı. Bu gerçekten de "muzaffer bir zihinsel şafaktı. Tüm düşünceler bu çağın sevincini paylaşmaktadır." Tüm hiyerarşik emirlere karşı, evrensel eşitlikçilik doğrudan iktidara gelmişti.

Bu alternatifin temelinde yatan temel felsefî bir ikilem söz konusudur: Tek tutarlı Hegelci duruş noktası, Mefhumu, fiilileştirmesinin başarısı veya başarısızlığı ölçen duruş noktasıymış gibi görünmektedir, bu yüzden de Öz'ün Görünüşü ile topyekûn dolayımlanması açısından, İdea'nın edimselleşmesine karşı herhangi bir üstünlüğü geçersiz görülmektedir. Bunun sonucu şudur: Tarihsel mağlubiyetini atlatarak ayakta kalan ebedi İdea'da ısrarcı olursak, bu –Hegelce'de– Öz ile Görünüş'ün tamamen fiilileşmiş birliği olarak Mefhum düzeyinden kendi Görünüşü'nü aşması gereken Öz düzeyine bir gerilemeyi, zorunlu olarak beraberinde getirir. Gelgelelelim, bu gerçekten de böyle midir? Kendi tarihsel mağlubiyetini atlatarak ayakta kalan ütopyacı İdea'nın aşırılığının İdea'nın ve kendi Görünüşü'nün topyekûn dolayımlanmasıyla çelişmediği de iddia edilebilir: Gerçekliğin bir İdea'yı tamamen edimselleştirmedeki başarısızlığının, aynı zamanda bu İdea'nın kendisinin başarısızlığı (sınırlılığı) olduğu yönündeki temel Hegelci içgörü geçerli olmayı sürdürmektedir. Buna eklenmesi gereken tek şey şudur: İdea'yı kendi edimselleştirmesinden ayıran aralık, bizzat bu İdea'nın kendisindeki bir aralığa işaret etmektedir. Tarihsel gerçekliğe dadanmayı sürdüren hortlakvari İdea'nın *yeni tarihsel gerçekliğin kendisinin yanlışlığını, kendi Mefhumuna kendi yetersizliğini işaret etmesinin* nedeni budur – Jakoben ütopyanın, yararcı burjuva gerçekliğindeki kendi edimselleşmesindeki başarısızlığı, aynı zamanda bu gerçekliğin kendisinin sınırlılığıdır.

Sonuç olarak, Lacan'ın "*Sade ile Kant*" ["Kant avec Sade"] metninin, Sadeçı sapkınlığın Kant'ın "hakikati" olduğu, Kant'ın bizzat kendisinin yüzleşecek cesaretinin olmadığı sonucuna vardıran Kant'tan daha "radikal" olduğu şeklindeki beylik okuma tersine çevrilmelidir. Ne var ki biz bunun aksini iddia edeceğiz: Sadeçı sapkınlık Kantçı tavizin sonucu olarak, Kant'ın kendi atılımının sonuçlarından kaçınmasının sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Sade, Kant'ın *semptomu*dur: Kant'ın kendi etik devriminin tüm sonuçlarını çıkartmaktan geri çekildiği doğru olduğu halde, Sade figürü için alan, bu Kantçı taviz sayesinde, Kant'ın sonuna kadar vardırmadaki isteksizliği sayesinde, felsefî atılımına tam sadakati vermedeki isteksizliği sayesinde açılmıştır. Öylece ve doğrudan "Kant'ın hakikati" olmak şöyle dursun, Sade, Kant'ın kendi keşfinin hakikatine ihanetinin belirtisidir – Sadeçı müstehcen, *jouisseur* [*haz peşinde koşan*] Kant'ın etik tavizine tanıklık eden bir lekedir; bu figürün görünürdeki "radikalliği" (Sadeçı kahramanın kendi Haz-Alma-İradesi'nin sonuna kadar gitmedeki istekliliği), bunun tam karşıtının bir maskesidir. Diğer bir deyişle, gerçek dehşet, Sadeçı bir orji olmayıp, Kantçı etiğin gerçek çekirdeğidir – Brecht'i bir kez daha farklı bir şekilde ifadeye dökmemiz affedilebilirse, katıksız bir etik edime has olan "Şeytanî Kötü" karşılaştırıldığında, Sadeçı bir seks partisinin sefil Kötülüğü nedir? Dahası, *mutatis mutandis*, aynısı Çin Kültür Devrimi ile kapitalist gelişmenin kendi "hakikati" olarak günümüzdeki infilakı arasındaki ilişki için de geçerlidir: Bu infilak aynı zamanda Mao'nun Kültür Devrimi'nin göstermiş olduğu tüm sonuçlardan geri çekildiğinin bir işaretidir, yani kapitalist infilakla ortaya çıkmış olan mekânın önü Mao'nun Kültür Devrimi fikrine tam sadakâtini vermedeki isteksizliğiyle ortaya çıkmış olan tavizle açılmıştır. Giden yolun önünün Kültür devrimini sonuna kadar götürmede isteksizlik gösteren Mao'nun bu taviziyle açılmıştır. Mao'da olduğu gibi Kant'ta da, her iki durumda da çıkarılması gereken ders aynıdır: Ve tam olarak söylemek gerekirse, Beckett'in *Worstward Ho* adlı öyküsünden aldığımız ders: "Tekrar dene. Tekrar yenil. Daha iyi yenil."[76]

[76] Samuel Beckett, *Nohow On*, Londra: Calder 1992, s. 101.

5 Stalinizm Yeniden
Ya da Stalin İnsanın İnsanlığını Nasıl Kurtardı

Stalinist karşı-kültür devrimi

Tutarlı bir muhafazakâr görüş, Rusya'nın başına gelebilecek en büyük felâket olması şöyle dursun, aslında Stalinizmin insanın insanlığı olarak anladığımız şeyin kurtarıcısı olduğunu iddia edebilir. Burada can alıcı olan şey, proleter eşitlikçilikten Rus mirasının tamamen savunulmasına dönük 1930'ların başlarında ve ortalarındaki büyük değişmedir. Kültürel alanda, Puşkin ve Çaykovski gibi figürler modernizmin üstüne yükseltilmiş; güzelliğe dair geleneksel estetik normlar yeniden ileri sürülmüş; homoseksüellik yasaklanmış, gelişigüzel cinsel ilişki kınanmış ve evliliğin yeni toplumun temel hücresi olduğu ilân edilmiştir. Sovyet iktidarı ile sanatsal ve bilimsel modernistler arasındaki kısa süreli mantık evliliğinin de sonuydu bu. Sinemada bu geçiş, Eisentein'ın "çarpıcı" kurgulu sessiz filmlerinden, onun "organisist" sesli filmlerine doğru değişmede açıkça ayırt edilebilmektedir; müzikte ise Şostakoviç'in 1920'lerin sirk ve caz öğelerini içeren şiddetli-gülünç provokatif müziğinden 1930'ların sonlarındaki daha geleneksel biçimlere dönüşündeki geçişte ayırt edilebilir.

Bu değişimin standart okuması, söz konusu değişmeyi "kültürel Termidor" olarak, sahici devrime ihanet olarak görmektedir. Lâkin, bu yargıyı olduğu gibi kabul etmeden önce, radikal eşitlikçiliği ayakta tutan ideolojik bakışı yakından incelemek gerekir: Burada yine "biyokozmizm" denen şeye göndermede

bulunuyoruz.[1] Trotskiy'e ait aşağıdaki pasaj, bu konuda iyi bir örnektir:

> İnsan nedir? Hiçbir şekilde tamamlanmış veya ahenkli bir varlık değildir. Hayır, insan hâlâ fazlasıyla biçimsiz bir yaratıktır. Bir hayvan olarak, planlanarak değil kendiliğinden evrimleşmiştir ve pek çok çelişki biriktirmiştir. İnsanın nasıl eğitilip düzeltileceği, insanın fiziksel ve tinsel inşasının nasıl geliştirileceği ve tamamlanacağı sorunu, ancak sosyalizm temelinde anlaşılabilecek devasa bir sorundur. [...] insanın yeni, "geliştirilmiş bir versiyonu"nu üretmek – işte bu, komünizmin gelecekteki işidir. Bunun için, öncelikle insan hakkında her şeyi, anatomisini, fizyolojisini ve fizyolojisinin psikolojisi denen bölümünü anlamalıyız. İnsan kendisine bakmalı ve kendisini ham bir malzeme olarak, ya da en iyisinden yarı yarıya üretilmiş bir bütün olarak görmeli ve şunu demelidir: "Nihayet, benim sevgili *homo sapiens*im, senin üzerinde çalışacağım."[2]

Bunlar yalnızca nevi şahsına münhasır teorik ilkeler olmayıp, sanatta, mimaride, psikolojide, pedagojide, yüzbinlerce insanı kapsayan, örgütsel bilimlerdeki gerçek bir kitle hareketinin dışa vurumudur. Resmen desteklenmiş Taylorculuk kültünün en radikal taraftarı Bolşevik bir mühendis ve şair olan Aleksey Gastev'di. 1922 gibi erken bir zamanda, "biyomekanik" terimini kullanan Gastev, insan ve makinenin birleştiği bir toplum görüşünü keşfetti. Emek Enstitüsü'nün başına getirilmiş olan Gastev, işçilerin makineler gibi hareket etmelerini sağlamak amacıyla onları deneysel eğitimlere tâbi tutmuştu. Gastev, insanın makineleştirilmesini evrimin bir sonraki aşaması olarak görmüş:

> "insanların" yerini "A, B, C, veya 325,075,0 vb." şifrelerle tanımlanmış "proleter birimler"in aldığı bir ütopyayı tahayyül etmiştir. [...] "Makineleştirilmiş kolektivizm" "proletaryanın psikolojisindeki bireysel kişiliğin yerini" alacaktır. Bundan böyle duygulara ihtiyaç olmayacak ve insan ruhu "bir çığlık veya gülümsemeyle değil de bir basınç sayacı veya bir hızölçerle" ölçülebilecektir.[3]

Bugün genellikle biyopolitika denen şeyin ilk radikal ifadesinin düşlenmiş olduğunu göstermiyor mu bu satırlar? Bu bakış açısı kulağa sağduyuya aykırı gelse de, gerçekten dayatılmış olsaydı,

---

[1] Yukarıya Bkz. 4. Bölüm.

[2] Alıntı için: Orlando Figes, *Natasha's Dance*, Londra: Allen Lane 2001, s. 447.

[3] A.g.e., s. 464.

Stalinizmin fiilen olduğundan çok daha korkutucu sonuçlar yaratacağı savunulabilir. Stalinist kültür siyaseti, büyük çaplı modernist mekanikleştirmeyi bir tehlike kabul ederek tepki göstermişti; geniş kalabalıklara çekici gelecek sanatsal biçimlere geri dönüş talebinde bulunmakla kalmayıp, aynı zamanda –her ne kadar kinikçe görünebilse de– geleneksel temelli ahlâk biçimlerine dönüş talebinde de bulunmuştu. Stalinist gösteri duruşmalarının kurbanları belirli eylemlerden sorumlu tutulmuşlar ve itirafa zorlanmışlardı.... Kısacası, her ne kadar yakışıksız görünse (ve öyleydi) de, kurbanlara biyopolitika nesneleri olarak değil, özerk etik özneler olarak davranılmıştı. 1930'lardaki ulu Stalinizmin en şiddetli haliyle etiğe dönüşü, geleneksel ahlâkî kategorileri anlamsız kılması nedeniyle kabul edilemez olduğu fark edilen herhangi bir davranışı, öznenin suçu olarak değil, fakat özel bir basınç ölçer ya da hız ölçer sayesinde ölçülmüş bir bozukluk olarak tespit edecek olan "mekanikleştirilmiş kolektivizm" ütopyası tehdidine karşı koymanın şiddetli temsili olarak ortaya çıkmıştı.

"Sosyalist Gerçekçilik" dayatmasının insanların büyük bir bölümü tarafından samimiyetle karşılanmasının nedeni de işte buydu: şunu işaret etmişti

> rejim, geçmişin kültüründen ayırt edilebilir bir "proleter" veya "Sovyet" kültür biçimi tesis etmeyi içeren devrimci fikre bağlılığını bütünüyle terk etmişti. [...] Ahmatova gibi çağdaş yazarlar bir yayıncı bulamazken, yeni okurun önüne, ha bire Puşkin ve Turgenyev'in, Çehov ve Tolstoy'un (Dostoyevski'ninkiler olmasa da) tüm eserlerinin milyonlarla ifade edilen yeni baskıları sürülüyordu.[4]

Klasik kültüre bu dönüş, Puşkin'in ölümünün yüzüncü yıl dönümünde, 1937'de doruk noktasına ulaşmıştı.

> [o zamanlarda] ülkenin tümünde şenlikler vardı: Küçük taşra tiyatroları oyunlar sergiliyordu; okullar özel kutlamalar düzenliyordu; Genç Komünistler şairin yaşamını geçirdiği yerlere hac ziyaretleri düzenliyorlardı; fabrikalar "Puşkinci" okuma grupları ve kulüpleri düzenliyorlardı; kolektif çiftlikler, Puşkin'in masallarındaki karakterler gibi giyinmiş figürleri içeren Puşkin karnavalları düzenliyorlardı.[5]

---

[4] A.g.e., s. 480-481.

[5] A.g.e., s. 482.

Bu olgular anılmaya değerdir, çünkü bunlar bizi başka bir paradoksa götürmektedir: Stalinizme karşı direnişin kendisi ne kadar marjinal ve ezilmişlik içinde olursa olsun, bu kültürel eğilimi takip etmiştir. Diğer bir deyişle, her ne kadar iki yüzlü ve ayıplanmış olsa da, klasik Rus kültür mirasının bu kitlesel yeniden aşılanışı, yarı okumuş kitleleri aydınlatmaya dönük bir tedbirden fazlasıydı: Puşkin ve Tolstoy'unki gibi büyük klasiklerin evreni, kendi toplumsal sorumluluk etikleri ve despot [*autocratik*] iktidara karşı ezilmişlerle dayanışmaya dair etikleriyle tam bir kültürel vizyon içeriyordu:

> SSCB'deki muhalefet, doğruculuğu, ayıklanmamış gerçekliği [*unexpurgated reality*] ve etik değerleri temsil ediyordu – geleneksel ahlâkın düzenli olumsuzlamasıyla Sovyet kamuoyu söyleminin yaygın yanlışlığı ve sosyalist realizmin fantezi gerçekliğine karşı olarak (Sovyet rejiminin açıkça "devrimci kalkınma"yı taşımasında gerçektende temel bileşen olarak belirttiği).[6]

Bu anlamda, Soljenitsin'in bizzat kendisi, 1930'ların Stalinist kültür siyasetinin çocuğudur. Şostakoviç'in melankoli, umutsuzluk ve mahrem kaygılarla dolu "mahrem" eserlerinin (daha çok yaylı çalgılar dörtlüsüne yoğunlaşmıştır), kendisinin "kamuya açık" büyük (resmen ün salmış 5., 7. ve 11. Senfonilerinin merkezinde bulunduğu) eserlerine kıyasla, Stalinist kültürün organik bir parçası olmasının nedeni işte budur.

Ve bu bizi üçüncü paradoksa götürmektedir. Wilhelm Furtwängler, Stravinski'nin "*Bahar Âyini*" ["Rite of Spring"] adlı eseriyle ilgili olarak, bu eserin Rus maneviyatının [*spirituality*] sınırlılığını gösterdiğini belirtmektedir: Göz alıcı mekanik ritmik patlamalarla sevinmekte, fakat Alman maneviyatını niteleyen organik canlı birlik düzeyine erişememektedir. Buradaki ilk ironi Furtwängler'in atıfta bulunduğu bestecilerin Rus gelenekselcileri tarafından Rus organik mirası için tehlike oluşturan Batılı modernleşmeciler olarak algılanmış olmasıdır. Gelgelelim, Furtwängler bir bakıma haklıdır. On sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda Rusya'ya giden pek çok Batılı gezgin, oraya kanunların dışsal baskısıyla bir arada tutulan Batılı bireyselci toplumlara karşıt olarak, organik bir toplum, canlı bir toplumsal

[6] Ian MacDonald, *The New Shostakovich*, Londra: Pimlico 2006, s. 299.

bütün arayışıyla gittiler; çok geçmeden Rusya'nın aslında, tam da herhangi bir içsel organik biçimden yoksun olan ve bu yüzden gaddar imparatorluk despotizminin demir pençesiyle yönetilen, geniş olmakla birlikte kaotik bir imparatorluk olduğunu keşfettiler. Diğer bir deyişle, uyumlu dengesi Batılı modernleşmeyle bozulmuş olan "Eski Rusya" mefhumu sadece mitseldi: Merkezî düzenin toplumsal yaşamın kaotik dokusuna gaddarca dayatılması olarak tezahür eden şiddetli "modernizm", görüldüğü gibi, geleneksel Rus toplumsal kimliğinin kilit önemdeki bileşeniydi – Stalin'in, Korkunç İvan'ı kendi habercisi olarak göklere çıkarması yerindeydi.

O halde çıkarılması gereken sonuç, Stalinizmin çok daha kötü bir tehlikeye karşı bir savunma olarak pişmanlık içinde bile olsa onaylanmasına mı yol açar? Peki ya burada Lacan'ın "*le père ou le pire*" [Baba ya da en kötüsü] düsturunu uygulayıp "*en kötüsünü seçme*" riskini üstlenmeye ne demeli: Peki ya, biyopolitik hayali sonuna kadar takip etmeyi seçmenin fiilî sonucu, bu hayalin koordinatlarını sarsabilecek olan öngörülemez bir şeyle sonuçlanırsa?

Adresine ulaşmamış (ve belki böylelikle dünyayı kurtarmış) bir mektup

1930'ların Stalinist terörü hümanist bir terördü: "Hümanist" bir çekirdeğe olan bağlılığı, dehşetini sınırlandıran şey olmayıp, onu destekleyen şeydi, bu bağlılık, onun olanağının içsel koşuluydu. Peki ya, hümanist geleneğin ulu Stalinizm tarafından hortlatılan mirası, muhalif direnişin ideolojik önkabullerini sağlamakla kalmayıp, aynı zamanda hayli abartısız bir anlamda "dünyayı kurtarmış"sa – ez cümle, Küba füze krizi sırasında küresel nükleer felâketi engelemişse?

Mutlu sonuca giden yolu kısaltacak iki şey günümüzdeki olaylar yeniden inşa edilebildiği ölçüde birleştirilmelidir. Bunlardan ilki, – şâyet yakınlardaki ifşaatlara inanılacaksa zarif davranıştır, kibarca cehâlet numarası yapma ritüelidir. Kennedy'nin, Küba füze krizinin çözümü için can alıcı önemde olan dahiyane fikri, kilit önemdeki bir mektuptan hiç haberi yokmuşçasına, adresine ulaş*ma*mış gibi davranmaktı, sanki bu mektup var olmamış gibi hareket etmekti – elbette bu hile yalnızca, mektubun

göndericisinin (Kruşçev'in) bu hileye katılması nedeniyle işe yaramıştı. 26 Ekim 1962 Cuma günü, Kruşçev'den Kennedy'ye gönderilen bir mektup, aracılar vasıtasıyla daha önceden sunulmuş bir teklifi doğruluyordu: ABD, Küba'yı işgâl etmeyeceğine dair bir taahhütte bulunursa, füzeler Küba'dan alınacaktı. 27 Ekim Cumartesi günü, ABD'nin yanıtından önce, Kruşçev'den daha ağır ve daha talepkâr başka bir mektup daha ulaştı. Mektupta, ABD füzelerinin Türkiye'den geri alınması da bir koşul olarak eklenmiş ve Sovyetler Birliği'nde olası bir siyasal darbeye işaret edilmişti. Aynı gün, akşam 8:05'te, Kennedy, Kruşçev'e 26 Ekim'deki teklifi kabul ettiğini bildiren, diğer bir deyişle, *27 Ekim'deki mektup hiç var olmamış gibi hareket etmekte olan* bir yanıt gönderdi. 28 Ekim Pazar günü, Kennedy, Kruşçev'den anlaşmayı onayladığını bildiren bir mektubu teslim aldı... Buradan alınması gereken ders şudur: Her şeyin akıbetinin ortada olduğu bu türden kriz anlarında, görünüşü kurtarmanın, kibarlığın, kişinin "bir oyun oynadığına" dair o farkındalık her zamankinden daha önemlidir.

Krizi tetikleyenin simetrik bir olgu, fakat bu kez, hiç gönderilmemiş olması nedeniyle alıcısına hiç ulaşmamış bir mektup olduğu iddia edilebilir. Sovyet füzeleri, Küba ile SSCB arasındaki gizli bir karşılıklı güvenlik anlaşmasının sonucu olarak Küba'ya yerleştirilmişti: Pek çok gözlemci (en çok dikkat çekeni Ted Sorensen) şâyet karşılıklı gizli anlaşmaya önceden aleniyet kazandırılmış olsa, (laf arasında, Castro'nun istediği de buydu) ABD'nin tepkisinin bu kadar saldırgan olamayacağını belirtmişti. ABD'nin, füzelerin yerleştirilmesinin ABD'ye saldırı dışında bir amacı olamayacağına inanmasının nedeni, bu işin Sovyetler tarafından ısrarlı biçimde gizlenmiş olmasıydı: Şâyet anlaşmayı imzalama ve füzeleri yükleme sürecinin bütünü kamuoyuna açık ve saydam olmuş olsaydı, bu kadar tehditkâr bir şey olarak algılanmayacaktı: Gerçek bir saldırı hazırlığı gibi değil, gerçek bir askerî tehdit oluşturmayan sadece göstermelik bir tavır olarak anlaşılacaktı.

Krizin barışçıl çözümünü hayli farklı bir tarzda yorumlayan ABD ordu teşkilâtı bu dersten bir şey öğrenmedi.[7] Teşkilâtın ka-

[7] James G. Blight ve Philip Brenner, *Sad and Luminous Days: Cuba's Secret Struggles with the Superpowers after the Cuban Missile Crisis*, New York: Rowman and Littlefield 2002.

naati, o zamanlar Dışişleri Bakanlığı'nda bir istihbarat analizcisi olan Raymon Garthoff tarafından gayet iyi yorumlandı:

> Bu deneyimden herhangi bir şey öğrenmişsek, acziyetin, hatta yalnızca görünen acziyetin, Sovyetlerin sınırı aşmalarına davetiye çıkarttığıdır. Aynı zamanda metanet son tahlilde Sovyetleri ihtiyatsız inisiyatiflerden çekilmeye zorlayacaktır.[8]

Kriz, görüldüğü gibi şu şekilde algılandı: İki oyuncunun kafa kafaya gelmesi, maço bir "Horoz Dövüşü" olarak, öyleki daha dayanıklı, katı ve kararlı olan kazanır. Bu görüş elbette gerçekliğe uymamaktadır: Ayrıntıların bütünü Kennedy'nin esnekliğini ve Sovyetlere verdiği ödüne rağmen krizden müspet bir şey çıkartarak zevahiri kurtarmaya çalıştığını göstermektedir. Biraz zaman kazanmak ve doğrudan bir yüzleşmeden kaçınmak için, 25 Ekim'de bir Sovyet tankerinin tecriti aşarak geçmesine izin verildi; 28 Ekim'de, hiçbir beyan verilmemesi ve zafer iddiası içerecek herhangi bir demeç verilmemesi gerektiğini buyurdu; dahası, Sovyetlerin füzelerini Küba'dan çekmesi karşılığında, ABD'nin Küba'yı istilâ etmeyeceğine dair bir teminatın yanı sıra, ABD füzelerini Türkiye'den çekme teklifinde bulundu.

Krize dair Sovyet algısı farklıydı: Onlara göre, krize son veren şey kuvvet tehdidi değildi. Sovyet önderliği, Sovyet ve ABD yetkililerinin her ikisinin de uçurumun kıyılarında olduklarını ve krizin, insan soyunu yok etmekle tehdit eden bir duruma dönüştüğünü fark etmeleri nedeniyle son bulduğuna inanmıştı. Yalnızca doğrudan kendi güvenlikleri nedeniyle korkmuyorlar ve yalnıca Küba'daki muharebeyi kaybetmekten endişelenmiyorlardı. Korkuları, milyonlarca başka insanın akıbetine, hatta uygarlığın kendisinin akıbetine karar verme korkusuydu. Barışçıl bir sonuca ulaşmalarını sağlayan şey, krizin doruğunda her iki tarafın da deneyimlemekte olduğu işte *bu* korkuydu; krizin zirvesinde Kruşçev ile Fidel Castro arasındaki ünlü mektup alış verişinin merkezinde bulunan da işte bu korkuydu.[9] Castro şunu yazmıştı:

> Şâyet emperyalistler Küba'yı ele geçirme hedefiyle istilâ ederlerse, bu saldırgan siyasetin insanlığa karşı oluşturduğu tehlike büyüklü-

---

[8] Age'de alıntılanmış, s. 23.

[9] Mektuplara şu adreste çevrimiçi olarak erişilebilmektedir: http://www.cubanet.org/ref/dis/10110201.htm.

ğü nedeniyle Sovyetler Birliği bu olayı takiben, emperyalistlerin kendisine karşı ilk nükleer saldırıyı başlatmasına asla izin vermemelidir. Emperyalistlerin yürüttüğü saldırganlığın aşırı derecede tehlikeli olduğuna inanıyorum, tabiî uluslararası hukuku ve ahlâkı çiğneyerek Küba'yı istilâ etmeye dönük gaddarca bir eylemi gerçekten hayata geçirirlerse, bu moment, sonucu ne kadar haşin ve korkunç olursa olsun, yapılacak başka bir şey olmadığı için, böyle bir tehlikeyi net ve meşru bir savunma eylemiyle ebediyen ortadan kaldırma zamanının gelmiş olduğuna inandığım için size bunları söylüyorum.

Kruşçev, Castro'ya 30 Ekim'de yanıt vermişti:

27 Ekim tarihli telgrafınızda, düşman topraklarına yönelik bir nükleer saldırıyı ilk bizim başlatmamızı teklif etmişsiniz. Bunun nereye varacağını elbette görüyorsunuz. Bu, basit bir saldırıdan ziyade, termonükleer bir dünya savaşının başlangıcı olacaktır. Değerli Yoldaş Fidel Castro, her ne kadar nedenlerinizi anlamış olsam da, bu önerinizi hatalı bir öneri olarak değerlendiriyorum. Nükleer bir dünya savaşının patlak verebileceği en ciddî momenti yaşadık. Açıkça görülüyor ki, bu durumda, ABD çok büyük zarara maruz kalacaktır, fakat, Sovyetler Birliği ve sosyalist kampın bütünü de adamakıllı zarar görecektir. Küba söz konusu olduğunda, bunun Kübalılar için ne anlama geleceğini söylemek, genel hatlar itibarıyla bile, zordur. Evvela, Küba, savaş ateşi içinde yanacaktır. Küba halkının cesaretle savaşacağına veya kahramanca öleceğine şüphe yok. Ne var ki, emperyalizme karşı mücadelemizi ölmek için değil, tüm olanaklarımızdan yararlanmak, mücadelede daha az kaybetmek ve galip gelmek için daha fazla kazanmak ve komünizm zaferine ulaşmak için yapıyoruz.

Kruşçev'in kurmuş olduğu argümanının özü, en iyi şekilde Neil Kinnock'un İşçi Partisi lideri olduğu günlerde, tek yanlı silâhsızlanma lehine kurmuş olduğu argüman yardımıyla özetlenebilir: "Ülkem için ölmeye hazırım, fakat ülkemin benim için ölmesine izin vermeye hazır değilim." Sovyet rejiminin "totaliter" karakterine karşın, *bu* korkunun Sovyet önderliğinde, ABD'ye nazaran çok daha baskın olduğunu fark etmek anlamlıdır – dolayısıyla, belki de, Küba füze krizinin gerçek kahramanı olarak Kennedy'nin yerine Kruşçev'in hakkını teslim etmenin zamanı gelmiştir. Castro, Kruşçev'e 31 Ekim'de yanıt vermiştir:

Onlara mektupta kullandığım sözcüklerin sizin tarafınızdan belki onları dikkatle okumadığınız için belki çeviri yüzünden belki birkaç satırda çok fazla şey söylemeye niyetlendiğimden yanlış anlaşılabileceğini daha yazarken bile farkına varmıştım. Gelgelelim, bunu yapmakta tereddüt etmedim. Yoldaş Kruşçev, bencilce kendimizi düşündüğümüze, kendilerini hiç de bilinçsiz bir şekilde değil fakat tam da üstlendikleri riskin bütünüyle farkında olarak fedâ etmeye istekli olan cömert halkımızı düşündüğümüze inanıyor musunuz? Hayır, Yoldaş Kruşçev. Tarih boyunca hiçbir halk bu denli muazzam bir tehlikeyle yüzleşmemiştir, belki birkaç kez olmuştur hatta daha önce hiç olmadığı bile söylenebilir, fakat bir halk hiçbir zaman evrensel bir görev bilinciyle dövüşmeye ve ölmeye bu kadar istekli olmamıştır. [...] Nükleer bir savaşın gerçekleşmesi durumunda, mektubunuzda ima ettiğiniz gibi yok edileceğimizi biliyoruz, bu gerçeği ihmal ettiğimizi sanmayınız. Gelgelelim, bu durum sizden füzeleri çekmenizi istememize sebep olmuyor, teslim olmanızı istememize sebep olmuyor. Bu savaşı istemiş olduğumuza inanıyor musunuz? Fakat, şâyet nihayetinde istilâ gerçekleşirse, bu savaşın nasıl önüne geçebiliriz? [...] Ve şâyet savaş patlak verirse, savaşa yol açan çılgın insanlarla ne yapabiliriz? Mevcut koşullar altında bu tür bir savaşın kaçınılmaz olarak hızla nükleer bir savaşa tırmanabileceğini siz bizzat söylüyorsunuz. Saldırı bir kez başlatıldı mı, karar verme ayrıcalığının, özellikle de nükleer silâhların ne zaman kullanılacağına karar verme ayrıcalığının o saldırgana teslim edilmemesi gerektiğini anlıyorum. Bu silâhın yıkıcı gücü öylesine büyüktür ki ve bu silâhın atışı öylesine hızlıdır ki saldırgan kayda değer bir başlangıç avantajına sahiptir. Size, Yoldaş Kruşçev'e, SSCB'nin böyle bir savaştaki saldırgan olması gerektiğini söylemiyorum, çünkü böyle bir istekte bulunmak, kendi adıma, yanlış olmanın ötesinde, ahlâksız ve alçak bir hareket olurdu. Ne var ki, emperyalistlerin Küba'ya saldırdığı andan itibaren ve Sovyet silâhlı kuvvetleri, dışarıdan bir saldırı durumunda savunmamıza yardımcı olmak için Küba'da konuşlandığından, emperyalistler bu hareketleriyle Küba'ya ve SSCB'ye saldırmış olacaklardır ve buna, onları yok edecek bir saldırıyla yanıt vereceğizdir. [...] Yoldaş Kruşçev, bu krizin ortasında, mektubunuzdan anlaşıldığı gibi, Sovyetler Birliği'nin saldırması gerektiğini öne sürmüyorum; daha ziyade, emperyalist bir saldırıyı müteakiben SSCB'nin tereddüt etmeden harekete geçmesi gerektiğini ve düşmanın SSCB'ye karşı ilk nükleer saldırı yapmasına zemin hazırlayacak koşullara izin verme hatasına asla düşülmemesi gerektiğini ileri sürüyorum. Bu anlamda, Yoldaş

> Kruşçev, bakış açımı koruyorum, çünkü bakış açımı, özel bir duruma dair doğru ve makul bir değerlendirme olarak görüyorum. Beni hatalı olduğuma ikna edebilirsiniz, ne var ki beni inka etmeden hatalı olduğumu söyleyemezsiniz.

Açıktır ki burada, Kruşçev'i (bilerek) yanlış yorumlayan bizzat Castro'dur: Kruşçev, Castro'nun SSCB'nin yapmasını istediği şeyi gayet iyi anlamıştır – ABD'ye "yok yere" saldırmak değil, fakat ABD'nin Küba'yı istilâ etmesi durumunda (yine konvansiyonel bir askerî eylem ve sınırlı bir eylem – SSCB'nin kendisine değil, onun yerine en son müttefikine yönelen bir eylem), *topyekûn nükleer* bir karşı saldırıyla misillime yapılması. "Düşmanın SSCB'ye karşı ilk nükleer saldırıyı düzenlemesine zemin hazırlayacak koşullara yol açacak bir hataya kesinlikle düşülmemesi gerektiğini ileri sürüyorum" ifadelerindeki ikazın taşıyabileceği tek anlam, işte budur: Kesin sonuca ulaştıran bir nükleer saldırıya ilk davranan SSCB olmalıdır – "özellikle de nükleer silâhların ne zaman kullanılacağına karar verme ayrıcalığının, o saldırganlık zincirlerinden bir kez kurtulduktan sonra saldırgana teslim edilmemesi gerekmektedir". Castro, açıkça söylemek gerekirse Kruşçev'den yeryüzündeki uygar yaşamın sonunu, Küba'nın kaybedilmesine tercih etmesini talep ediyordu...[10]

Dolayısıyla, burada tanık olduğumuz şey, Kruşçev'in hümanist kaygılarıyla (nihayetinde, geleneksel kültür mirası, ulu Stalinizm tarafından diriltilmişti) Mao Zedung'un insan ırkının muhtemel yok oluşu üzerine düşüncelerini tekrarlayan Cast-

---

[10] Castro'nun "Bu [nükleer] silâhın yıkıcı gücü öylesine büyüktür ki ve bu silâhın atışı öylesine hızlıdır ki saldırgan, kayda değer bir başlangıç avantajına sahiptir" biçimindeki ifadesini destekleyen öncülü, hayli sorunludur: Nükleer süpergüçlerden birinin, sürpriz bir nükleer saldırısı, düşmanının tüm nükleer silâhlarını yok etmekte başarısız olacağı ve düşmanı saldırıya yanıt vermek için yeterince büyük bir yedek depoyu korumuş olacağı çantada keklik bir bahistir – Karşılıklı Güvenceli Yıkım'ın mantığına dair bir önkabuldür. Bununla beraber, Castro'nun talebini "akılcı" stratejik akıl yürütmenin bir örneği olarak yorumlamak da mümkündür – ya bu talep, şu senaryo söz konusu olduğunda acımasız ve kinik bir hesaplamayla desteklenmiş olsaydı: ABD ordusu Küba'yı konvansiyonel kuvvetlerle istilâ edecek; sonrasında, ABD ve SSCB, birbirlerini (ve belki Avrupa'yı da katarak) nükleer silâhlarla yok edecekler, ABD'nin Küba işgâlini anlamsızlaştırmış olacaklar ve bu sayede Küba (Üçüncü Dünya'nın çoğunluğuyla birlikte) ayakta kalacak ve muzaffer olacak?

ro'nun topyekûn bahse tutuşan o amansız tutumunun topyekûn yüzleşmesidir. Daha önce not düştüğümüz üzere, Che Guevara, Küba halkının kendi yok oluşunu göze almaya kahramanca hazır oluşunu överken aynı düşünce çigisini izlemişti.

Kremlinoloji

Stalinizmin "insanın insanlığı"nın kurtarılmasındaki rolü, en çok dilin en temel düzeyinde ayırt edilebilmektedir. Şâyet yeni post-insanın dili, bundan böyle layıkıyla özneyi temsil etmeyen bir işaretler dili olmuş olsaydı, Stalinist dilin bunun akla gelebilecek en şiddetli karşıtı olacağına şüphe yoktur. Arıların en karmaşık sinyallerine kıyasla, insan dilini niteleyen şey, Lacan'ın "boş konuşma" dediği, gösterme değeri (açık içeriği) konuşmacıyla dinleyici arasındaki öznelerarası ilişki dizini işlevini yerine getiren askıya alınmış konuşmadır ve işte bu askıya alma Stalinist jargonun, "Kremlinoloji" bilimi nesnesinin kilit özelliğidir:

> Sovyet dönemi arşivleri tamamen açılmadan önce, geçmişte olan biteni ve nelerin olmuş olabileceğini çözmeye çalışan yabancı uzmanlar, şayialara dayandılar: Filânca kişi, kamplarda bulunan ve ... [fantastik özellikleri buraya ekleyeniz]'in olduğundan emin olan bir başkasından duyan falancadan ... [fantastik özellikleri buraya ekleyeniz]'i duymuş. Bu türden şayia-uzmanlığını eleştirenler haklı. Ne var ki, bugün bile, pek az kişinin farkına varmış göründüğü şey, dedikodu ve siyasal kâhinlikle ilgili dikkat çekici konunun Stalin'in Sovyetler Birliği'ndeki güvenilirliği değil, fakat bu meselenin yaygınlığıdır. Kremlinoloji Harvard'da değil, Kremlin'de ve Kremlin'in etrafında ortaya çıkmıştır. [...] Bütün rejimin işleyiş biçimi buydu, Sovyetler Birliği'nde herkesin bir dereceye kadar yaptığı buydu, ama yüksek makamlarda bulunanlar daha fazla yapıyordu. Bakanlıklar arası savaş halinin ve Möbiüs şeridi tarzı entrikaların ortasında, Stalinist yaşam ve ölüm, nerede olduğunuz veya kimi tanıdığınız fark etmeksizin, müphemliğini sürdürdü. Aynı zamanda basmakalıp ve belirsizdi.
>
> 1939 Nisanı'nda [Komintern'in paravan lideri Georgi] Dimitrov, kendisinin *Pravda*'nın ve *Izvestiya*'nın onursal üyeliğinden beklenmedik bir şekilde çıkarılması nedeniyle endişelenir. 1 Mayıs töreninde portresinin taşındığını öğrendiğinde, ki bu onun hakkındaki o uğursuz dedikoduların devam etmesini önlemişti, gevşeyerek rahatladı. Ne var ki, tatsızlıklar yeniden ortaya çıkar. Dimitrov,

> 8 Mart 1941'de, "Uluslararası Kadın Günü'nde onur üyeliğine ilk kez *seçilmedim*. Bu, pek tabiî ki, tesadüf değil." diye kaydetmişti. Oh, peki ama bu ne anlama geliyor*du*? Kremlin'e güç belâ yakın olabilen – Dimitrov, müzmin bir Kremlinologdu, Mozole koreografisi çalışıyor, falcılık yapıyor, dedikodular içinde boğuluyordu.[11]

Benzer bir bağlamda diğer bir komik ayrıntı: "Birleşik Trotskiy-Zinovyev yanlısı Merkez"e karşı göstermelik duruşmada savcı, bu "Merkez"in tasarladığı suikastlerin (Stalin, Kirov, Zdanov...) bir listesini yayımladı: Bu "listede bulunmak Stalin'e yakınlığa delalet ettiğinden garip bir onur" [listesi] haline geldi.[12] Her ne kadar Stalin'le iyi ilişkileri olsa da, kendisinin listede bulunmadığını keşfeden Molotov şoke olmuştu: Bu işaret, ne anlama gelebilirdi? Yalnızca Stalin'den gelen bir uyarı mı? Yoksa çok geçmeden tutuklanma sırasının kendisine geldiğinin bir işareti mi? Gerçekten de, Mısırlıların sırları, Mısırlıların kendileri için de birer sırdı. Hakiki "İşaretler İmparatorluğu", Stalinist Sovyet Birliği'nden başkası değildi.

Sovyet dilbilimcisi Eric Han-Pira tarafından anlatılmış bir hikâye, bu "işaretler imparatorluğu"na ilişkin topyekûn anlamsal doygunluğun, tam da doğrudan gösterme anlamının boşaltılmasına dayanan bir doygunluğun, mükemmel bir örneğini sunmaktadır. Sovyet medyası kıdemli bir *nomenklatura* üyesinin cenaze törenini duyururken yıllardır aynı beylik ifadeye başvururdu: "Kremlin duvarının yanında, Kızıl Meydan'a gömüldü". Gelgelelim, 1960'larda, yer kıtlığı nedeniyle, devlet ricalinden yeni ölmüş kişilerin çoğunun cesedi yakılmış ve küllerinin konulduğu vazolar duvardaki nişlere yerleştirilmişti – fakat basın o eski ifadenin aynısını kullanmaya devam ediyordu. Bu yersiz kullanım, Sovyet Bilimler Akademisi'ne bağlı Rus Dil Enstitüsü'nden on beş üyeyi, Komünist Parti'nin Merkez Komitesi'ne söz konusu ifadenin günün gerçekliğine uyacak şekilde değiştirilmesi önerisini içeren bir mektup yazmaya itti: "Küllerle dolu vazolar Kremlin duvarına yerleştirildi". Birkaç hafta sonra, Merkez Komite'den bir temsilci enstitüyü arayarak, Merkez Komi-

---

[11] Stephen Kotkin, "A Conspiracy So Immense", *The New Republic Online*, 13 Şubat 2006.

[12] Simon Montefiore, *Stalin, The Court of the Red Tsar*, Londra: Weidenfeld and Nicolson 2003, s. 168.

te'nin öneriyi tartıştığını ve eski ifadeyi olduğu gibi korumaya karar verdiklerini bildirdi; ancak hiçbir neden sunmadı.[13] Sovyet "işaretler imparatorluğu"nu düzenleyen kurallara göre, Merkez Komite haklıydı: Söz konusu değişim, sadece ricalin artık yakıldığı ve küllerinin duvarın içine yerleştirildiği olgusunun kayda geçmesi olarak algılanmayacaktı; standart ifadeden herhangi bir sapma, yorumlama etkinliğindeki çılgınlığı tetikleyecek bir işaret olarak yorumlanacaktı. Dolayısıyla, verilecek bir mesaj yoksa, işler ne diye değişsindi ki? Bu sonucun karşısına, basit "rasyonel" bir çözüm imkânı konulabilir: Ne diye ifadeyi değiştirip bu değişikliğin basitçe yeni bir gerçekliği kayda geçirdiğini, ama bir anlam taşımadığı açıklamasını eklemeyelim ki? Bu türden bir "rasyonel" yaklaşım, Sovyet "işaret imparatorluğu"nun mantığını hepten ıskalamaktadır: Bu imparatorlukta, *her şeyin*, hatta ve *özellikle* anlamın bir inkârının bile bir anlamı vardır ve bu türden bir inkâr daha da hummalı bir yorumlama etkinliğini tetikleyecektir – Söz konusu türden bir inkâr, yalnızca verili ve iyice anlaşılmış göstergesel bir mekân içerisindeki anlamlı bir işaret olarak yorumlanmakla kalmayıp, bu göstergesel mekânın en temel kurallarının değiştiğinin ve böylelikle topyekûn karışıklığa, hatta paniğe yol açan bir değişimin çok daha kuvvetli olan anlam-ötesi işaretlerinden biri olarak yorumlanacaktır. İroni anlayışını koruyabilen kimi Sovyet önderleri olguların bu şekilde tümüyle yoğrulabilirliğine dair karanlık bir mizah anlayışı sergilemişti; Anastas Mikoyan, 1956'nın başında, Macaristan'ın ultra-Stalinci önderi Mátyás Rákosi'ye Moskova'nın kendisini azletme kararını bildirmek amacıyla Budapeşte'ye uçtuğunda, Rákosi'ye şunu söyledi: "Sovyet önderliği hasta olduğunuza karar verdi. Moskova'da tedavi görmeye ihtiyacınız olacak."[14]

Mark Rozental'in II. Dünya Savaşı sonrasının diyalektik materyalizm üzerine model nitelikli Sovyet ders kitaplarından biri olan *Marksist Diyalektik Yöntem* [The Marxist Dialectical Method] adlı kitabını bu bakış açısıyla yeniden okumak ilginç olacaktır. İlk baskısı Moskova'da 1951'de yapılmış olan kitabın,

---

[13] Bkz. Alexei Yurchak'ın harikulade eseri: *Everything Was Forever, Until It Was No More*, Princeton, NJ: Princeton University Press 2006, s. 52.

[14] Alıntılanan kaynak: Victor Sebestyen, *Twelve Days*, New York: Pantheon 2006.

sonraki baskılarında, uzun pasajlar ya çıkarılmış ya da yeniden yazılmıştır; gelgelelim, bu değişikliklerin, yazarın felsefî sorunlara özgü ileri okumalarıyla hiçbir ilgisi yoktur – değişikliklerin tamamı katiyetle Kremlinolojik terimlerle, ideolojik-siyasal hattaki değişimlerin işaretleri olarak yorumlanmalıdır. Söz konusu kitap, elbette, diyalektik yöntemin Stalin tarafından "sistematize edilen" dört "ana özelliği"ne (tüm fenomenlerin birliği; gerçekliğin dinamik doğası; gerçekliğin daimi gelişimi; sürekli tedrici değişimden ibaret olmayıp ani sıçramalarla ilerleyen bu gelişimin "devrimci" doğası) dayanmaktadır, ama bu sistemde anlamlı bir biçimde, "olumsuzlamanın olumsuzlanması" "yasası" yoktur. (Bkz. Stalin'in "*Diyalektik ve Tarihsel Materyalizm*" ["On Dialectical and Historical Materialism"]) Rozental'in kitabının sonraki baskılarında, bu dört "ana özellik"in betimlenmesi sinsice değişir: Belirli bir yerde, "olumsuzlamanın olumsuzlanması" sessizce yeniden dahil edilir, vb. Bu değişiklikler, ideolojik-siyasal kümelenmedeki değişimlerin, paradoksal bir biçimde bizzat Stalin'in yönetimi altında ve onun kendi teşvikiyle başlamış olan (Stalin'in dilbilim ve ekonomi hakkındaki, – bazı – bilimlerin sınıf mücadelesinden göreli özerkliğini ve bağımsızlığını tanımanın yollarını döşeyen son iki yazısına bakınız) Stalinsizleştirme değişiminin Kremlinolojik işaretleridir. Aslında "Olumsuzlamanın olumsuzlanması"nın gerçekliğin temel ontolojik özelliği olarak ortaya konmuş olması dünyanın kavranmasıyla ilgili değildir, yalnızca ideolojik-siyasal kümelenmedeki değişimlerle ilgilidir.

O halde Kremlinoloji, Sovyetolojinin bir nevi müstehcen bir ikizi değil midir? Sovyetoloji, sosyolojik veriler, istatistikler, iktidar değişimleri, vb. üzerinden Sovyet rejiminin nesnel bir şekilde çalışılmasıyken; Kremlinoloji ise müphem bir göstergesel sistem olacak şekilde...[15]

[15] Yakın zamana dek, benzer türden tümüyle anlamsal açıdan doygun bir mekanın izleri, Çin'in resmî söyleminde ayakta kalmıştı; felsefede, felsefî araştırmanın "düzenli" ve planlı niteliğine tanıklık eden diğer özelliklerle kimi zaman gülünç bir biçimde birleştirilmişti. 2-4 milyon nüfuslu güçlü ve (biz, Avrupalılar için) adı bilinmeyen Çin şehirlerinden birindeki felsefe enstitüsünü ziyaret etmiş bir arkadaşım, enstitünün giriş salonunda felsefî araştırmanın son beş yıllık planındaki kazanımların kaydedildiği –ontolojik, epistemolojik, estetik vb. başlıkların netlik kazandığı– büyük bir panoyu gördüğünde şaşkı-

Nesnel suçluluktan öznel suçluluğa

Bu türden bir evrensel, ne tür bir öznel konuma işaret eder? Başlangıç noktamız olarak Brecht'in *Tedbir* [Die Massnahme (The Measure Taken)] adlı "öğretici oyunu"nu alalım, bu oyunda, devrimci faaliyeti canlandırmak için Komünist bir ajitatör grubunun Çin'e gönderdiği genç bir devrimci, güvenliği tehlikeye atmış olması nedeniyle komünist bir yoldaşı tarafından öldürülür (ve kurbanın kendisi de kendi infazına görev duygusuyla rıza gösterir). Bu oyun sıklıkla Stalinist gösteri duruşmalarının bir haklılaştırılması olarak sunulsa da, ikisi arasında can alıcı bir ayrım bulunmaktadır:

> Brecht'in kurgusal ajitatörlerini, Stalin'in Vişinski gibi hayli gerçek savcılarından ve Beria gibi hayli gerçek polislerinden ayıran şey, Stalin'inkilerin –edimsel olguları aşan paradoksal ve "nesnel" suçluluk fikrini takip etmektense– zanlıların şu veya bu haldeki feci, kana bulanmış, komplocu edimleri gerçekten yaptıkları üzerindeki bayağı ısrarıdır [...] Brecht olayları öyle bir kurar ki, biz izleyicilerin eli infaz edilmiş kahramanı sahiplenmeye mahkûm olur. [Brecht'in eleştirel yorumcusu Herbert] Luthy, bu oyunu hiçbir Komünist ülke yahut örgütün sahnelemediğini kabul etmiştir[16] – "Parti bu denli toksözlülüğü sevmemektedir..." demiştir – fakat [Luthy] Brecht'in Parti çizgisinin acımasızlığını ifşa etmedeki "tok sözlülü-

na döndüğünü anlatmıştı. Bu enstitünün üyelerinden biriyle olan sohbetinde, arkadaşım önündeki masanın kendi zihninden bağımsız varoluşu hakkında soru sorduğunda; araştırmacı üstünkörü bir biçimde yanıtlamış: "Üzgünüm, size henüz kesin bir yanıt veremem: Beş yıllık planımıza göre, bu konu yalnızca 2008 yılında ele alınacak!"

[16] Yeri gelmişken, bu pek de doğru sayılmaz: *Tedbir*, büyük işçi yığınlarının huzurunda pek çok kereler, Alman Komünist Partisi'nin propaganda ve kültürel etkinliğinin bir parçası olarak 1930'larda Hanns Eisler tarafından bestelenmiş müzik büyük bir orkestra ve koro tarafından çalınıp söylenerek, icra edilmiştir. Burada doğru olan şey, oyunun resmî parti yayın organlarında pek çok eleştirel yanıta sebep olmuş olmasıdır: Yakınlarda Komünistlere destek vermiş olan hayli popüler ve prestijli bir yazar olan Brecht'i kendilerinden itmemek için dikkatli bir şekilde de olsa, bu yanıtlarda, oyunun "hatalı siyasal çizgisi"nden duydukları rahatsızlığı ifade edilmişti. Dahası, oyun sahnelerden yarım yüzyıldan fazla bir süreliğine âdeta silinmiştir: 1950'lerin başlarında Berliner Ensemble tarafından yapılan kısa bir canlandırma bir yana, oyunun halka açık ilk icrası (yine Berliner Ensemble tarafından) 1990'ların sonunda gerçekleşmiştir. Bizzat Brecht ve onun edebi vârisleri (karısı Helene Weigel ve kızı Barbara) oyunun sahnelenmesi tekliflerini daima geri çevirmiştir.

ğü"nün Parti'ye taraftar olmakla bağdaşmadığını fark edememiştir. Hakikaten inanmış olanlar bilgilerini her daim kendilerine saklarlar.[17]

Bu okumadaki sorun, Brecht'in konumunu iki önemli yoldan yanlışlamasıdır: (1) Brecht, genç yoldaşın öldürülmesini "nesnel suçluluk" açısından haklılaştır*ma*yıp, amaca uygunluk açısından haklılaştırmaktadır (genç yoldaş maskesini çıkarmakla yüzünü açık etmiş dolayısıyla da, hepsini tehlikeye atmıştır) – öldürülmesi bir cezalandırma değildir. (2) Brecht'e göre, mekanizmanın açık ifşası, mekanizmaya taraftar olmakla bağdaşmaz *değildir* – Brecht "alınan tedbir"in katılığını, talihsiz genç yoldaşın hayatının amansızca kurban edilişini tam anlamıyla sergilerken, olan biteni tasvip etmiş olmaktadır.[18] Buradaki hakiki soru şudur: "Nesnel suçluluk" mantığı neden açıkça öne sürülemesin? Neden yalnızca yarı-mahrem bir mekânda itiraf edilen bir tür müstehcen sır olarak kalmak zorunda olsun? Neden bu mantığın tamamen aleni olarak öne sürülmesi kendi kendine zarar veren bir şey olsun? Burada karşı karşıya olduğumuz şey, en katıksız haliyle görünüşün gizemidir: "Nesnel suçluluk" kendisi olarak görünmemelidir – "öznel olarak masum (olgusal ithamlarla ilgili olarak) olduğunuz ölçüde (nesnel olarak) suçlusunuz".

O halde soru şudur: "Nesnel suçluluk"tan söz etmemizi ne tür bir etik sağlayabilir? Besbelli ki, ahlâksız bir etik. Ahlâksız etiğin *biricik* filozofu Friedrich Nietzsche'dir ve Nietzsche'nin *Ahlâkın Soykütüğü* [The Geneaology of Morals] adlı şaheserinin adının *ahlâk* olduğunu, etik olmadığını ve bu ikisinin birbiriyle aynı şey olmadığını anımsamalıyız. Ahlâk, diğer insanlarla ilişkilerimin simetrisiyle ilgilidir; ahlâkın dayanak noktasındaki

---

[17] David Caute, *The Dancer Defects*, Oxford: Oxford University Press 2003, s. 295.

[18] Brecht'in siyaseten haklılaştırılmış bir cinayeti gerektiren mekanizmaya taraftarmış gibi görünmekle yetindiği ve altta yatan diyalektik stratejinin izleyicilerin özerk bir biçimde düşünmelerini ve oyunun açık tezine karşı çıkmalarını ve kurbanla tamamen empati kurmalarını sağlamak olduğu iddia edilebilir; gelgelelim, böyle bir okuma, şâyet sonuna dek götürülürse, on yıllar boyu Brecth'in izleyicisinde Stalinizm'e karşı bir tepki uyandırabilmek için bir Stalinistmiş gibi görünmeye çalıştığı biçimindeki abes bir sonuca götürür bizi...

kuralı şudur: "sana yapmamı istemediğini bana yapma";[19] oysa etik, kendimle olan tutarlılığımı, kendi arzularıma sadakâtimi ele almaktadır. Lenin'in *Materyalizm ve Ampiryokritisizm* [Materialism and Empiriocriticism] adlı kitabının 1939 baskısının sonundaki boş sayfada, Stalin kırmızı bir kâlemle aşağıdaki notu düşmüş:

> 1) Zayıflık
> 2) Aylaklık
> 3) Aptallık
>
> Ayıp denebilecekler bunlardan ibarettir. Bunların dışındaki her şey, hiç kuşkusuz *erdemdir*.
>
> Şâyet bir insan 1) güçlü (manevi açıdan), 2) etkin, 3) akıllı (ya da yetenekli) ise, diğer "ayıpları"na bakmaksızın iyidir!
>
> 1) Artı 3), 2) eder.[20]

Bu not, *ahlâksız etik* ifadesinin olduğu denli özlüdür: Bunun aksine, ahlâk kurallarına uyan ve kendi suçluluğuna dair kaygı duyan bir zayıflık, Nietzsche'nin *hınç*'a dair eleştirisinin hedefi olan *etik dışı ahlâka* karşılık gelmektedir.

Gelgelelim, Stalinizm için bir sınır vardır: Fazla ahlâksız olmasından değildir, aksine gizliden gizliye *fazla ahlâklı* olmasından, hâlâ bir büyük Öteki figürüne dayandığındandır. Görmüş olduğumuz gibi, Stalinist terörün muhtemelen en zekice meşrulaştırılması olan Merleau-Ponty'nin 1946 tarihli *Hümanizm ve Terör* [Humanism and Terror] adlı kitabında terör, neredeyse Pascal'ın bizi Tanrı üzerine bahse tutuşmaya çağıran teolojisi tarzındaki gelecek üzerine bir tür bahis olarak haklılaştırılmıştır: Şâyet günümüz dehşetinin nihai sonucunda aydınlık Komünist gelecek varsa, devrimcinin bugün yapmak zorunda olduğu korkunç şeylerin günahları geriye dönük olarak affedilir. Benzer şekilde, bazı Stalinistler bile gözlerini –temizlik kurbanlarının pek çoğunun masum olduğunu ve "onların kanlarının partinin

[19] Bu ahlâkî düstura [*maxim*] karşı verilebilecek en iyi psikanalitik yanıtın, bize bir *masoşistin* bizimle olan ilişkisinde sözünden dönmeyeceğinin sözünü vermesinin onun için anlamının ne olacağını hayal etmek olmasının nedeni işte budur.

[20] Bu not Rusya'da ilk kez 21 Aralık 1994'te *Pravda*'da yayımlandı. Notun altına, Stalin mavi kâlemle şunu iliştirmiş: "Heyhat, ne görüyoruz, ne görüyoruz?" Çeviri şuradan alıntılanmıştır: Donald Rayfield, *Stalin and His Hangmen*, London: Penguin 2004, s. 22.

birliğinin sağlamlaştırılması adına akıtıldığını" ve tamamen bu nedenle suçlanıp öldürüldüklerini (yarı özel bir konuşmayla, genellikle) kabul etmek zorunda kaldıklarında– kurban olmaya zorlananların haklarının sonunda teslim edileceği, masumiyetlerinin ve dâva uğruna göstermiş oldukları yüksek fedakârlıkların tanınacağı gelecekteki o nihai zafer momentine dikeceklerdi. *Ethics* seminerinde Lacan'ın "Mahşer Günü bakış açısı" diyerek gönderme yaptığı şey, Stalinist söylemin kilit önemdeki terimlerinde, edimlerinizin "nesnel anlamı" ve "nesnel suçluluk"una dair terimlerde, daha da net bir şekilde ayırt edilebilir bir bakış açısıydı: En içten niyetiyle edimde bulunan dürüst bir birey olmanız mümkünken, şâyet edimleriniz gerici güçlere hizmet ediyorsa, her şeye karşın "nesnel olarak suçlu"sunuzdur – ve pek tabiî ki, edimlerinizin "nesnel anlamı"nın ne olduğunu doğrudan bilebilen partiden başkası değildir. Burada yine, yalnızca (edimlerinizin "nesnel anlamı"nı ifade eden) Mahşer Günü bakış açısıyla karşı karşıya değiliz, aynı zamanda bugünün olaylarını halihazırda yargılama yetkinliğinde biricik olan ve bu bakış açısından hareket eden mevcut faille de karşı karşıya bulunuyoruz.[21]

Lacan'ın "*il n'y a pas de grand Autre*" (büyük Öteki yoktur) düsturunun bizi neden etik sorunsalın tam çekirdeğine taşıdığını görebiliriz artık: Bu düsturun dışarıda bıraktığı şey, tam olarak bu "Mahşer Günü [*Last Judgment*] bakış açısı"dır; bir yerlerde –yalnızca adamakıllı hayali bir referans noktası olsa da, bu yeri asla işgâl edemeyeceğimizi ve asıl yargıya geçemeyeceğimizi kabul etsek bile– edimlerimizi ölçmemize ve onların "hakiki anlamını" hakiki etik konumunu telaffuz etmemizi sağlayacak bir standart olması gerektiği fikridir. Jacques Derrida'nın "adalet olarak yapıbozumu" kavramı bile, ilelebet ertelenen, her daim gelmekte olan ne var ki, her şeye karşın etkinliğimizin nihai ufku olarak burada olan "sonsuz adalet" ["*infinite justice*"] hortlağını ayakta tutan ütopik bir umuda bel bağlar görünmektedir.

Bu referanstan tamamen feragât etmemizi talep etmiş olması

[21] Bunun aynısı Marquis de Sade gibi radikal bir hazcı ateist için de geçerlidir: Onun eserinin kafası berrak yorumcuları (Pierre Klossowski gibi) Sadecı hovardayı harekete geçiren haz alma dürtüsünün saklı bir ilahiliğe saklı bir göndermeyi kapsadığını çok önce tam bir netlikle belirtmişlerdir. Bu saklı ilahiliğe, masumların acı çekmesinden beslenmeyi talep eden karanlık Tanrı'ya, Lacan "Kötünün Yüce Varlığı" adını vermiştir.

Lacancı etiğin katılığının ta kendisidir – ve Lacancı etiğin bir başka bahsi ise, bizi bu feragâtle birlikte sadece etik bir güvensizliğin ya da göreliliğin pençesinde bırakmakla ya da hatta etik faaliyetin temellerini derinden sarsmakla kalmıyor, fakat tam anlamıyla özerk bir etiğin temel koşulunun bir büyük Öteki güvencesini terk etmek olduğu sonucuna götürmektedir. Freud'un rüyaları analiz yöntemini göstermek için örnek vak'a olarak kullandığı İrma'nın enjeksiyonu hakkındaki rüyanın, sorumluluk (Freud'un İrma'nın tedavisindeki başarısızlığından dolayı kendi sorumluluğu) hakkında bir rüya olduğunu anımsayalım – tek başına bu olgu bile sorumluluğun can alıcı önemdeki Freudçu kavramlardan biri olduğunu tek başına göstermektedir. Peki ama bunu nasıl anlamalıyız? Psikanalizin temel etik mesajının tam da, sorumluluğumdan kendimi kurtarma mesajı, suçu Öteki'ne atma mesajı olduğu biçimindeki yaygın yanlış anlamayı nasıl ortadan kaldırmalıyız: "Bilinçdışı Öteki'nin söylemi olduğundan, bilinçdışı oluşumlarımdan sorumlu değilimdir, benim aracılığımla konuşan büyük Öteki'dir, ben yalnızca bir aracım"? Lacan, bu çıkmazdan çıkış yolunu, psikanalitik etiğin can alıcı önemdeki öncülü olarak Kant felsefesine atıfla bizzat göstermiştir.

Standart eleştiriye göre, Kantçı evrenselci "kategorik buyruk" (ödevinizi yapmanızı buyuran koşulsuz düstur) etiğinin sınırları, bu buyruğun biçimsel belirsizliğine dayanmaktadır: Ahlâk Kanunu bana ödevimin *ne olduğunu* söylemez, tek söylediği *şudur*: Ödevimi yerine getirmeliyim, böylece boş iradecilik için alanı boş bırakmaktadır (ödevim olduğuna karar verdiğim şey, benim ödevim*dir*). Gelgelelim, sınırlama olmak şöyle dursun, söz konusu bu özellik, bizi Kantçı etik özerkliğin çekirdeğine taşımaktadır: İçinde bulunduğum özel durumda izlemek zorunda olduğum somut normları yalnızca ahlâk Kanunundan türetmem mümkün değildir – bu şu demek oluyor: Ahlâk Kanunu'nun soyut düsturunu bir dizi somut yükümlülüğe çevirme sorumluluğunu üstlenmek zorunda olan öznenin kendisinden başkası değildir. Bu paradoksun bütünüyle kabulü bizi, bir mazaret olarak ödeve dönük herhangi bir referansın reddedilmesine iter: "Bunun ağır olduğunu ve acı verici olabileceğini biliyorum, ne var ki elden ne gelir, bu benim ödevim..." Kant'ın koşulsuz ödev etiği sıklıkla bu türden bir tutumu meşrulaştırma olarak alınır

– Adolf Eichman'ın Yahudi Soykırımını planlamada ve uygulamadaki rolünü meşrulaştırmaya çalıştığında, Kantçı etiğe atıfta bulunmasına şaşmamalı: Tek yaptığı ödevini yerine getirmek ve Führer'in emirlerine uymaktır. Gelgelelim, Kant'ın öznenin tam ahlâkî özerkliği ve sorumluluğuna yaptığı vurgunun amacı, tam da burada anıldığı gibi suçu bir büyük Öteki figürüne kaydırma hamlesinin önüne geçmektir.

O halde, gelin Stalin bahsine dönelim. Stalin'in basmakalıp şekilde mahkûm edilişi, bünyesinde iki önerme barındırmaktadır: (1) Stalin, işlerin nasıl döndüğünü (göstermelik duruşmalarda suçlananların gerçekte masum olduklarını, vb.) bal gibi bilen bir kiniktir ve (2) Ne yaptığını biliyordu, diğer bir deyişle, olaylar kendisinin tam kontrolü altındaydı. Yeni açılan arşivlerde duran belgeler, bilakis bunun tam olarak zıt yönünü işaret etmektedir: Stalin esasen (resmî ideolojiye, dürüst bir lider olarak kendi rolüne, suçlananların suçluluğuna, vb.) inanmış*tı* ve olaylar üzerinde gerçekten kontrol sahibi *değildi* (kendi tedbirlerinin ve müdahalelerinin asıl sonuçları onu sıklıkla şoke etmişti).[22] Lars T. Lih, acı veren bir sonuç ileri sürmüştür: "Sovyetler Birliği halkı, Stalin gerçekte olduğundan daha kinik olsaydı muhtemelen daha iyi durumda olurlardı."[23] Gelgelelim, Stalin'in "inancı"nı yorumlamanın farklı bir yolu bulunmaktadır: "Şahsen" inandığı doğru değildir – *büyük Öteki'nin inanmasını istemiştir*. Lih de bizzat bu yönü işaret etmektedir, özellikle Robert Tucker'ın aşağıda anılan acı ve ızdırabını görmezden gelirken:

> 1937'de toplu itiraf üretimi sürecine ne denli çok acı ve ızdırap sığmıştı. Bu itiraflar, hiçbir dünyevî amaca hizmet etmemişti; hızlıca dosyalanmış ve konuldukları yerde unutulmuşlardı. Tucker'in yorumuna göre, bu dünyanın düşmanlarla dolu olduğunu kabul eden Stalin düşüncelerinin doğruluğunu gösteren bu itirafların gelecek kuşaklara bırakılacak kanıt olduğunda ısrar ediyordu..[24]

Gelgelelim, ya zorla koparılmış itirafların "hiçbir dünyevî amaca hizmet etmediği" cümlesini tam olarak kelimesi kelimesine

---

[22] Lars. T. Lih'in şu kitap için yazdığı olağanüstü "Giriş" bölümüne bakınız: *Stalin's Letter to Molotov*, New Haven, CT: Yale University Press 1995, s. 60-64

[23] A.g.e., s. 48.

[24] A.g.e.

alırsak: Bu itiraflar, gerçek insanlar tarafından "dosyalanıp unutulmuştu", çünkü bu itirafların alıcısı bu gerçek insanlar değil, hayali "büyük Öteki" idi, ki bu büyük Öteki, Beria'nın idamının hemen ardından 1954'te gerçekleşen, büyük Sovyet ansiklopedisiyle ilgili pek bilindik kazayı izah edebilecek tek şeydi. Sovyet aboneleri, ansiklopedinin B harfi altında toplanan başlıkları içeren cildi aldıklarında, orada Beria hakkında ve onu Sovyetler Birliği'nin büyük bir kahramanı olarak öven iki sayfalık yazıyı gördüler; Beria'nın idamının ve bir hain ve casus olarak kınanmasının ardından, tüm aboneler yayınevinden Beria'nın olduğu sayfayı kesip kendilerine göndermelerini isteyen bir mektup aldılar; karşılığında abonelere Bering Boğazı hakkında (fotoğraflarla birlikte) iki sayfalık bir ansiklopedi maddesini derhal göndereceklerdi; böylelikle, aboneler bu yeni maddeyi cildin içerisine eklediklerinde, cildin bütünlüğü yeniden tesis edilmiş olacaktı, tarihin birden yeniden yazılmasına tanıklık edecek bir boşluk kalmayacaktı... Buradaki gizem şudur: Şâyet her bir abone söz konusu manipülasyonu (abonenin bunu *bizzat* yapmak zorunda olduğundan) *biliyorsa*, bu bütünlük (görünüşü) *kim için* muhafaza ettirilmektedir? Bunun tek yanıtı, hiç kuşkusuz, bu manipülasyonun büyük Öteki'nin masum bakışları için olduğu yönündeydi. Stalinizmin yapısının doğası gereği teolojik olmasının nedeni işte budur; Stalinizmin aslına uygun görünüşleri umutsuzca muhafaza etmeye çabalamasının nedeni işte budur. Söz konusu muamma için böylesi bir çözüm, "Stalin bir mümin miydi yoksa bir kinik miydi?" biçimindeki ikilemi yanlış bir ikilem olarak reddetmemize de izin vermektedir: Stalin aynı anda ikisiydi de. Şahsen Stalin'in kendisi, resmî söylemdeki yalanın farkındaydı; dolayısıyla, şahsen bir kinikti, fakat aynı zamanda "büyük Öteki"nin masumiyetini ve samimiyetini koruma çabalarında hayli samimiydi. Bizim yerimize, "inanması gereken" bu Öteki'nin modern adı "halk"tır – Golda Meir'a Tanrı'ya inanıp inanmadığı sorulduğunda, o şu yanıtı vermiştir: "Yahudi halkına inanıyorum ve Yahudi halkı Tanrı'ya inanıyor." Bu demecin yorumlanmasında son derece titiz olunmalıdır: Yahudilerin çoğunluğunun (işin aslı, İsrail Devleti muhtemelen dünyadaki en ateist ülkedir, yurttaşlarının büyük bir çoğunluğunun Tanrı'ya inanmadığı tek ülkedir) Tanrı'ya inandığı anlamına gelmiyor. Bu

demeç, "halk"ın o kaçınılmaz fetişleştirilmesini içermektedir: Şâyet –işin uç noktasına vararak– İsrail'in hiçbir Yahudi yurttaşı inanmıyor olsa bile, her biri "halk"ın inandığını varsaymaktadır ve bu varsayım, Golda Meir'ın edimini sanki inanıyormuş gibi yapması için yeterlidir.

Stalinist bir insan, gerçek bireyler adına değil, "halk" adına, hiçbir ampirik birey inanmasa bile inanan bu hayali büyük Öteki adına hareket eder. Bu yolla, bireysel kinizmini "nesnel" içtenliğiyle birleştirebilir: Bir Dâva'ya inanması gerekmez, inandığı tek şey, Dâva'ya inanması gereken "halk"tır. Bu, bizi Stalinist Komünistin temelde yatan öznel konumuna götürür: Bir sapkının konumu. Hakiki bir Stalinist siyasetçi insan soyunu sever, fakat yine de arındırmalar/tasfiyeler ve infazlar icra eder – bunları yaparken yüreği burkulur, ne var ki elinden bir şey gelmez, bunu yapmak, İnsanlığın İlerlemesine karşı Ödevidir. Söz konusu sapkın tavır, büyük Öteki'nin İsteği için katıksız araç konumunu benimsemek biçimindeki bu tavırdır: Bu benim sorumluluğum değildir, aslında bunu yapan ben değilimdir, daha yüce olan Tarihsel Zorunluluk'un bir aracıyımdır yalnızca. Bu sapkın öznel konumun doğuşuna gelince, Bolşevik hareketin tıpla, önderlerinin sağlığından sorumlu olan doktorlarla nasıl ilişkilendirildiğinin ayrıntılı izahına girişmek zihin açıcı olacaktır. Burada üç belge can alıcı önemdedir.

İlki, Lenin'in Gorki'ye 1913 Sonbaharı'ndaki[25] mektuplarıdır. Bu mektuplarda, Gorki'nin hümanist bir ideolojiye desteği nedeniyle derinden rahatsızlık duymuş olan Lenin, Gorki'nin sinir bozukluğu nedeniyle bu sapmaya yenik düştüğünü ima eder ve İsviçre'ye gidip orada en iyi tıbbî tedaviyi almasını salıklar. Gorki'nin fikirleri karşısında nasıl şoke olduğunu belirttiği bir mektupta –

> Sevgili Aleksey Maksimoviç, ne yapıyorsun o halde? Bu gerçekten korkunç, âdeta korkunç! Neden bunu yapıyorsun? Bu, son derece acı verici.
>
> Saygılarımla, V. I.

– Lenin mektuba tuhaf bir not ekler:

[25] Çevrimiçi olarak şu adresten erişilebilir: http://www.marxists.org/archive/lenin/works/1913/.

NOT: *Kendine dikkat et* gerçekten daha da ciddî bir şekilde, böylece kışın *soğuk algınlığına yakalanmadan* (kışın, tehlikeli olacaktır) seyahat edebilirsin.

Açıkça görülüyor ki, Lenin, Gorki'nin soğuk algınlığına yakalanmasından gayrı, çok daha ciddî bir ideolojik hastalığa yakalanacağından kaygı duymaktadır. Bu kaygısı, (önceki mektubuyla birlikte gönderilmiş) bir sonraki mektubundan da açıkça görülüyordu:

> Belki de seni *yeterince* anlamıyorumdur? Belki de "şimdilik" diye yazdığında, *şaka yapıyorsundur*? "Tanrı'nın inşa edilmesi" bahsinde, belki de bunu ciddiye alarak yazmadın? Daha neler, kendine biraz olsun daha dikkat et. Saygılarımla, *Lenin*.

Burada bizi şoke etmesi gereken şey, ideolojik sapmanın kökünün, tıbbi tedavi gerektiren bedensel bir koşula (haddinden fazla uyarılmış sinirlere) yerleştirilme şeklidir. Trotskiy'in 1935'te gördüğü rüyada, ölmüş olan Lenin'in kendisine görünüp, kendisine tam olarak aynı öğüdü vermesi, son derece ironik değil midir?

> Hastalığımla ilgili sorular soruyordu endişe içinde. "Sinirsel yorgunluktan bitkin görünüyorsun, dinlenmelisin" Bitkinlikten, doğuştan gelen *Schwungkraft*'ım [momentum] sayesinde hastalıklardan daima çabuk kurtulduğumu, fakat bu kez sorunun daha derin bir süreçte yatıyor göründüğünü söylerek yanıtladım... "o halde, doktorlara (birkaç isim) *cidden* (sözcüğü vurguladı) danışmalısın..."[26]

O halde, bu mantığı sonucuna taşımak gerekirse, felcinin ve çöküşünün ardından Lenin'in yaşamının son yılında Lenin ile Stalin arasında geçen ve Lenin'in son gücüyle, öfkeli bir şekilde Stalin'e saldırdığı bir sahneyi zihninde canlandırası gelir insanın. Sahnede, Stalin bu saldırıya üstten bakarak yanıt verir: "Daha neler, Yoldaş Lenin, sinirsel yorgunluktan bitkin görünüyorsun, dinlenmelisin! Doktorlara daha büyük bir ciddiyetle danışmalısın!" Burada, Lenin kendi mesajını, tersine çevrilmiş doğru biçimiyle –hatası için uygun bir ceza olarak– almış olacaktır.

İkincisi, 26 Ocak 1924'te Lenin'in cenaze töreninde Stalin'in

[26] Leon Trotsky, *Diary in Exile 1935*, Cambridge, MA: Harvard University Press 1976, s. 145-146.

yaptığı konuşmadır ("*Lenin'in Ölümü Üzerine*" ["On the Death of Lenin"]). Konuşma şöyle başlar:

> Yoldaşlar, biz komünistler özel bir kalıptan dökülmüş insanlarız. Özel bir malzemeden yapılmışız. Bizler, büyük proleter stratejistinin ordusunu, Yoldaş Lenin'in ordusunu teşkil ediyoruz. Bu orduya ait olmaktan daha büyük bir onur yoktur. Kurucusu ve önderi Lenin olan Parti'nin üyeliği sıfatından daha büyük bir şey yoktur. Böyle bir partinin üyesi olmak herkese bahşedilmez. Böyle bir partinin üyeliğine eşlik eden baskı ve fırtınalara dayanma gücü herkese bahşedilmez.[27]

Lenin'in, kendisinin nazarında yalnızca kişisel bir tuhaflık olan, devrimcinin bedenine takıntısı, bir kavrama yükselmiştir: Bolşevik bir "kadro", başkalarının bedeni gibi olmayan özel bir bedene sahip birisi olarak algılanmaktadır – işte bu nedenle özel bir şekilde özen gösterilmelidir (ve neticede, söz konusu beden bir mozolede korunmayı hak etmektedir).

Üçüncüsü, Stalin'in son paranoyak takıntısının "doktor kumpası" denen şey hakkında olmasıdır: Onu ve Sovyet önderliğinin tepesindekileri tedavi eden tüm doktorlar tutuklanmış ve Sovyet önderliğini öldürmek için girişilen uluslararası bir ABD-Yahudi komplosunun parçaları olduklarını itiraf etmeleri için doktorlara işkence edilmişti.[28] Bir kez daha, önceki iki noktayla süreklilik açıktır: Doktorların suçları, sıradan insan hastalarını öldürmelerinden ibaret olmayıp, devrimci kadroların kutsal bedenlerini öldürmeleridir.

Peki, bir "kadro" nedir? Kısa bir süreliğine Heideggerci oyunu oynayası gelir insanın; "kadro" sözcüğünü, kadim Yunanca *tetragonos* sözcüğünün* bünyesinde, sözcüğün milattan önce beşinci yüzyıldan Simonides'in bir şiirinin başında belirdiği haliyle: "Hünerli bir adam, hakikaten hünerli adam olmak müşküldür: Ellerinde ve ayaklarında olduğu gibi zihnen de köşeli [*tetragonos*],

---

[27] Çevrimiçi olarak şu adresten erişilebilir: www.marxists.org/reference/archive/stalin/workds/1924/01/30.htm

[28] Bkz. Jonathan Brent ve Vladimir P. Naumov, *Stalin's Last Crime*, New York: HarperCollins 2003.

* Sözcüğün dilimizdeki birebir karşılığı "kare" yahut "dört köşeli"dir. Žižek burada "kadro" sözcüğünün Batı dillerindeki "çerçeve" anlamının çağrışımıyla "tetragonos" sözcüğüne başvurmaktadır. –*ç.n.*

hata olmaksızın..." (Bu Yunan mefhumuyla Komünist mefhum arasındaki aracı bağlantı, Kazimir Maleviç'in "*Beyaz Zeminde Siyah Kare*" ["Black Square on White Surface"] adlı tablosundan başkası değildir: Tanımlanamaz arkaplanın önündeki kare figürü.) Dolayısıyla, Heideggerce söylemek gerekirse, kadronun özü, özün kendisine bir *kadro* (kare, çerçeve) sağlamaktır.

Yalnızca bir "metafor" olmanın ötesinde, kadronun bedeninin özel olduğu mefhumu, Lenin ve Stalin'in paylaştıkları "nesnel anlam" mantığında temellenmektedir: Sıradan insanlar kendilerini gölgede bırakan tarihsel olaylara o olayların hakiki anlamlarına kör bir şekilde kapılır ve dolayısıyla bilinçleri "yanlış"tır, ama devrimci kadro farklıdır; o, olayların hakiki ("nesnel") anlamına erişebilir, diğer bir deyişle, devrimci kadronun bilinci, bizatihi tarihsel zorunluluğun dolaysız özbilincidir. (Devrimci kadronun diğerlerini "senin niyetin iyi ve insanlara yardım etme arzun içten olabilir, fakat, yine de, nesnel anlamda, öne sürdüğün şey, mücadelenin tam da bu anında, gerici güçleri desteklemek anlamına gelir..." biçiminde pek bilindik bir tarzdaki eleştirisine yol açmış olan onun bu özel konumudur. Hegelcede bu konumun gözünden kaçan şey, bu "nesnel" anlamın halihazırda nasıl öznel bir şekilde dolayımlandığıdır. Örneğin, parti siyasal çizgisini değiştirmeye karar verdiğinde, bu siyasetin kendisi kendi "nesnel" anlamını radikal bir şekilde değiştirebilir: 1939'daki Hitler-Stalin antlaşmasına dek, faşizm baş düşmanken, antlaşmadan sonra, biri, şâyet anti-faşist mücadeleyle odaklanmaya devam etmişse, "nesnel olarak" emperyalist gericiliğe hizmet etmiştir.) Kadronun yüce bedeni, tarihsel mutlak Özne'nin bu dolaysız özbilincinin uhrevi desteğidir.

Her şeye karşın, burada Lenin ile Stalin arasında can alıcı önemde bir çatlak vardır: Lenin, bu düzeyde kalındığında, olayların "nesnel anlamı"na erişim iddiasında bulunurken, Stalin daha vahim bir başka adım atıp bu nesnel anlamı *yeniden-öznelleştirmiştir*. Stalinist evrende, paradoksal bir biçimde, nihayetinde hiçbir ahmak bulunmaz, herkes kendi edimlerinin "nesnel anlamı"nı bilmektedir, dolayısıyla, yanıltıcı bilinç yerine, doğrudan ikiyüzlülükle ve düzenbazlıkla karşı karşıyayızdır: Edimlerinizin "nesnel anlamı", *gerçekte istediğiniz* şeydir ve iyi niyetleriniz ikiyüzlülük maskesinden ibarettir. Dahası, Lenin'in

bütünü, "nesnel anlama" bu ayrıcalıklı erişimin öznel konumuna indirgenemez: Lenin'in yazılarında iş başında olan çok daha "açık" bir öznel konum, tarihsel olumsallığa topyekûn maruz kalma konumu bulunmaktadır. Bu konumdan bakıldığında, keşfedilmeyi bekleyen "hakiki" bir parti çizgisi bulunmaktadır, bu çizgiyi belirlemek için "nesnel" ölçütler bulunmamaktadır: Parti "tüm olası hataları yapar" ve "hakiki" parti çizgisi, salınımların zikzaklarında belirir, diğer bir deyişle, "zorunluluk", pratikte tesis edilir, öznel kararların karşılıklı etkileşimleri aracılığıyla ortaya çıkar.

Lenin'in siyasetleriyle Stalinizm arasındaki sürekliliği göstermeye çalışan tarihçiler, Bolşevik gizli servisi Çeka'nın (sonraki adları GPU, NKVD, KGB) kurucusu Feliks Dzerjinski'ye odaklanmayı severler: Dzerjinski, kural olarak, Deleuze'ün Stalinizmin "kara habercisi" diyeceği ve bu sözcüğün Ian Buchanan tarafından tanımlandığı anlamıyla resmedilmektedir: "Kara haberler, bir metinde, etkileri nedenlerin yerine koymak istemiyorsak, ters bir şekilde yorumlanması gereken anlardır."[29] Sovyet Birliği'nin Ekim Devrimi'nin sonrasındaki ilk on yıldaki Stalinist dönem öncesi kalkınma bağlamında, Dzerjinski, Stalinist gelecekten bir önceki on yıla zamanda yolculuk yapan bir yolcuymuş gibi, "ters bir şekilde yorumlanmalıdır". Böylesi bir okuma genellikle, Dzerjinski'nin acımasız zihninin bedensel bir dışavurumu olarak iddia edilen ve tüm insanî sıcaklıktan ve şefkâtten yoksun soğuk boş bakışına vurgu yapan tarihçilerdeki gibi tam anlamıyla fantazmatik boyutlar kazanır. Batı'nın, Rusya'daki Putin hükümetinin Dzerjinski heykelini meşhur Lubyanka sarayının önündeki meydana, KGB'nin haşmetli mevkiine yeniden taşıma kararını duyuran haberi donuk bir şaşkınlıkla karşılamasına şaşmamalı. Gelgelelim, karşılanan bu imgeye sâdık kalanlar için hazırda bekleyen başka sürprizler de vardır. Lesley Chamberlain'in Marksist olmadığı bilinenler arasında öne çıkmış olan bir grup entelektüelin 1921'de Sovyetler Birliği'nden kovulmasını da konu edinmekle birlikte, Leninizm ile Stalinizm arasındaki (doğrudan süreklilik olmasa bile) düz hat üzerinde duran bir çalışma olduğu kabul edilen *Felsefe Vapuru* [The Philosophy Steamer] adlı kitabının sonundaki Ek Bölüm, sürece katılan tüm

[29] Ian Buchanan, *Deleuzism*, Durham, NC: Duke University Press 2000, s. 5.

kişiler hakkında dair kısa biyografik notlara ayrılmıştır. Dzerjinski hakkındaki madde aşağıdadır:

> FELİKS DZERJINSKI (1877-1926): Sonradan GPU haline dönüşecek olan Çeka'nın Polonya doğumlu başkanı, ülke dışına çıkarmaları yönetti. Dzerjinski hayatının dörtte birini –11 yılını– Üç yıl kürek mahkûmluğuyla, Çar'ın zindanlarında ve Sibirya sürgününde geçirmiştir. "Sosyal imkânlardan kısıtlılıkla ve ezilenlerle (Leggett[30]) özdeşleşmesi ve bunları savunması" tartışma götürmez. Dzerjinski gizemli bir figür olarak kalmıştır.[31]

Bu simgesel şahsiyeti açıklığa kavuşturan başka pek çok ayrıntı bulunmaktadır; gelgelelim buradaki mesele, esasen ilk dönem Bolşeviklerinin ne denli "daha yumuşak", "daha insanî" olduğuna vurgu yapmak değildir. Onların yönetiminde uygulanmış olan sertliğin üstü hiçbir şekilde örtülmemelidir – işin esası başka bir yerdedir: Teröre yeniden başvurduklarında, (ve sıklıkla buna başvurdular, canavara açıkça adıyla "Kızıl Terör" diye seslenirsek) bu terör, terörün Stalinist çeşidinden farklıdır. Hiç kuşkusuz, pek çok tarihçi, işin bu yanını kabul etmeye hazır olsa da, her şeye karşın, ilkinden ikincisine götüren daha derin bir zorunluluk olduğunda ısrar etmiştir: Amansız devrimci katıksızlıktan yozlaşmış teröre kayma, devrimler tarihinin bir klişesi değil midir? İlk dönem Bolşeviklerinin Sovyet Birliği'nin 1930'larda dönüştüğü şey karşısında şoke olacaklarına (tıpkı çoğunun gerçekte şoke olduğu ve büyük temizliklerde acımasızca yok edildiği gibi) şüphe yok; gelgelelim, trajedileri şuydu: Stalinist terörde kendi edimlerinin nihai ürününü algılamaya muktedir değillerdi. İhtiyaçları olan şey, "tatvam asi"* ("*olduğun şey işte bu*") kadim Doğulu içgörünün kendilerine has versiyonuydu). Bu makbul bilgelik – açıkça söylemem gerekirse, ucuz bir anti-komünizm olarak kenara atılamaz: Kendine has tutarlı bir mantığa sahiptir, Bolşevik tutuculukta trajik bir ihtişam bulunduğunu kabul eder – her şeye karşın, sorunsallaştırılması gereken şeydir. İşte burada Sol, şimdilerde moda olan ya-eğer geçmişinde sağcı olsaydı,

---

[30] Şuna atıf yapılmaktadır: George Leggett, *The Cheka: Lenin's Political Police*, Oxford: Oxford University Press 1981.

[31] Lesley Chamberlain, *The Philosophy Steamer*, Londra: Atlantic Books 2006, s. 315-316.

* Hint bilgeliğindeki Sanskritçe bir söz. –*ç.n.*

meselesi karşısında kendi alternatifini ortaya koymalıdır: Solun "Şâyet Lenin sağlıklı bir şekilde on yıl daha hayatta kalmış olsaydı ve Stalin'i azletmekte başarılı olsaydı ne olurdu?" biçimindeki ebedi sorusuna verilecek yanıt, bu soru lehine verilecek pek çok iyi argümana rağmen, göründüğü kadar net değildir (Bürokratik Stalinizmin yükselişini, daha henüz 1918'de, Rosa Luksemburg bizzat öngörmemiş miydi? Liberal yanıt şu olacaktır: Temel olarak, *hiçbir şey* – diğer bir deyişle, gerçekte hiçbir şey farklı olmazdı: Aynı Stalinizm, yalnızca en kötü aşırılıklarından eksik bir şekilde).

Dolayısıyla, Stalinizmin Ekim Devrimi'nin başlangıç koşullarından ve onun dolaysız akıbetinden nasıl belirdiği açık olduğu halde, Lenin'in birkaç yıl daha sağlıklı kalıp Stalin'i uzaklaştırdığında, bütünüyle farklı bir şeylerin belirebileceği olasılığını *a priori* yok saymamalıdır – elbette, "demokratik sosyalizm" ütopyası olmayacaktır, ne var ki, her şeye karşın, kendi sınırlılıklarının tamamıyla farkında olan, çok daha "pragmatik" ve irticalen alınmış olan bir dizi siyasal ve ekonomik kararın sonucu olarak Stalinist "tek ülkede sosyalizm"den büyük ölçüde farklı bir şeylerin belirebileceği olasılığı söz konusudur. Lenin'in yeniden depreşen Rus milliyetçiliğine karşı umutsuz son mücadelesi, Gürcü "milliyetçileri"ne verdiği destek, merkezi yetkileri yerele dağıtılmış bir federasyon tasavvuru, vb. bunlar taktiksel ödünlerden ibaret değildir: Bunlar, Stalinist bakış açısıyla bütünüyle uyumsuz bir devlet ve toplum tasavvurudur.

Trotskiy'in önemi burada yatmaktadır: Trotskizm sıklıkla, günümüz Solu'nun ihtiyaç duyduğu radikal öz-eleştiriyi önleyen bir tür siyasal-ideolojik engel işlevi gördüğü halde, Trotskiy'in kişiliği yine de "ya (sosyal) demokratik sosyalizm ya Stalinist totaliterlik" alternatifini bozucu bir öğeyi temsil ettiği ölçüde can alıcı önemde kalmayı sürdürmektedir: Sovyetler Birliği'nin ilk yıllarındaki Trotskiy'in, yazılarında ve devrimci pratiğinde bulduğumuz şey, devrimci terör, parti yönetimi ve benzeridir, ne var ki bunlar Stalinizminkinden *farklı bir tarzdadır*. Trotskiy'in gerçek kazanımlarına sâdık kalabilmek için, psikanalize iltimas eden, gerçeküstücü sanatçılarla biraraya gelen ve Frida Kahlo ile ilişkisi olan sıcak bir demokrat olduğuna dair popüler mit, böylece, def edilmelidir. Üstelik, "Trotskiy kazanmış olsaydı bile, ni-

hai sonuç esasen aynı olurdu" biçimindeki sonuç (ya da dahası, Trotskiy'in Stalinizmin kökeninde bulunduğu, diğer bir deyişle, 1920'lerin sonlarından itibaren, Stalin'in yalnızca ilk olarak "savaş komünizmi"[32]* yıllarında Trotskiy tarafından tasarlanan tedbirleri uygulayıp geliştirdiği iddiası) da yanlıştır: Tarihin ucu açıktır, Trotskiy kazanmış olsaydı neler olacağı söylenemez. Sorun başka yerdedir: Trotskiy'in tavrının, Devlet iktidarı mücadesini *kazanmaya dair yönelimini imkânsız* kılmış olmasındadır.

1920'lerin Leninizminden 1930'ların hakiki anlamdaki Stalinizmine kayış, parti içi tartışmalardaki mizah düzeyinde bile fark edilebilir.[33] Belirli türden bir mizah Bolşevik tartışmaların daimi parçasıydı – 1922'de Parti'nin On birinci Kongresi'nde Lenin bizzat şunu söylemiştir: "Şaka daima iyi bir şeydir: Ara sıra şaka yapmadan konuşma yapmamız mümkün değil."[34] Söz konusu mizah, kimi zaman kaba, iğneleyici ve soğuk bir ironiyle bezenmiştir, fakat hâlâ partili yoldaşlar arasındaki diyalogların bir parçasıdır – Hamlet'i III. perdede annesine seslendiği tarzı alıntılamak gerekirse: "Onu dilimle hançerlerim, elime hançer almadan ama." Dahası, polemik değiş-tokuşunda mizah ve iğneleme kesinlikle simetriktir – söz gelimi, 1921'de Leninist çoğunlukla İşçi Muhalefeti arasındaki tartışmada, her iki taraf da iğneleyici ve ironik yorumlara başvurmakla kalmayıp karşıtının yorumlarıyla aynı şekilde, bu yorumları tersine çevirerek, onları sıkı biçimlede alaya alarak, vb. yanıt vermişti. Gelgelelim, 1930'larda iğnelemenin çok daha acımasız bir biçimi baskın olmuştu. Bu baskın biçime, Sovyet basını, "muzafferin kahkahası" adını vermişti: Kendi dürüstlüğü konusunda diğerlerini ikna etmeye çalışan, kudretsiz ve aşağılanmış mağdurlarla alay etmeye ve onlara gülmeye. Bol miktarda örnek bulunmaktadır: Savcı Vişinski, ünlü göstermelik duruşma sırasında, Kamanev ve Zinovyev'e şu şekilde bağırmıştı: "Şu budala maskaralığı kes!"

---

[32] Gayet iyi bilindiği gibi, Stalin'in ölümünün ardından, Trotskiy'in *Terörizm ve Komünizm* [Terrorism and Communism] adlı kitabı, Stalin'in onayına işaret eden notlarla dolu bir şekilde, kitaplığında bulunmuştu.

* Bu kitabın Türkçesi için bkz.: *Terörizm ve Komünizm*, Epos Yayınları, Ankara.

[33] Bkz. Igal Halfin, "The Bolsheviks' Gallows Laughter", *Journal of Political Ideologies*, Ekim 2006, s. 247-268.

[34] A.g.e., s. 247.

Aynı duruşmada sanık olan Smirnov terörist olduğunu reddederken, şunu söylemişti: "Özgürlüğe sıyrılmak yönündeki acınası çaba hayli gülünç". Buna benzer bir şekilde, Buharin'in 23 Şubat 1937'de Merkez Komite'nin huzurunda yaptığı son konuşması sırasında, dinleyici sıralarında bulunanlar arasında patlak veren ürkütücü kahkahanın Kafkaesk niteliği, konuşmacının fazladan ciddiyetiyle (kendisine yönelik olası intiharı ve partiye zarar verebileceğinden intihar etmeyip ölüm orucuna başvurmayı tercih edeceği hakkında konuşmaktadır) Merkez Komitesi üyelerinin tepkisi arasındaki radikal uyumsuzluğu göstermektedir:

> BUHARİN: Kendimi öldürmeyeceğim, çünkü o zaman insanlar kendimi partiye zarar vermek için öldürdüğümü söyleyecek. Fakat, alelade bir hastalıktan öylece ölürsem, bundan ne kaybedersiniz? (Gülüşmeler.)
>
> SESLER: Şantajcı!
>
> VOROŞİLOV: Alçak herif! Kes sesini! Bu ne kepazelik! Ne cüretle böyle konuşursun!
>
> BUHARİN: Fakat anlamalısınız – yaşamaya devam etmek benim için çok zor.
>
> STALİN: Ve bizim için kolay öyle mi?
>
> VOROŞİLOV: Duydunuz mu: "Kendimi öldürmeyeceğim ama öleceğim"?!
>
> BUHARİN: Benim hakkımda konuşmak sizin için kolay. Hem kaybedeceğiniz neyiniz var ki? Bakın, şâyet bir sabotajcıysam, orospu çocuğuysam, beni niye bağışlayasınız ki? Hiçbir istekte bulunmuyorum. Yalnızca aklımdakileri, içinde geçtiğim durumu aktarıyorum. Şâyet bunlar herhangi bir şekilde, ne kadar ufak olursa olsun, siyasal bir zarara neden oluyorsa, o halde, hiç tereddütsüz, ne derseniz onu yapacağım. (Gülüşmeler.) Neden gülüyorsunuz? Bunlarda kesinlikle gülünecek bir şey yok...[35]

Aynı tekinsiz gülüşmeler başka yerlerde de görünmektedir:

> BUHARİN: Aleyhimde tanıklık ettikleri ne varsa, hiçbiri doğru değil (Gülüşmeler, salonda gülüşmeler.) Neden gülüyorsunuz? Bunlarda kesinlikle gülünecek hiçbir şey yok.[36]

---

[35] J. Arch Getty ve Oleg V. Naumov, *The Road to Terror, Stalin and the Self-Destruction of the Bolsheviks, 1932-39*, New Haven ve Londra: Yale University Press 1999, s. 370.

[36] A.g.e., s. 394.

Burada, *Dâva*'da Josef K'nın ilk sorgulanışındaki tekinsiz mantığın gerçek hayatta sergilenmesiyle karşı karşıya değil miyiz?

> "Pekâlâ, o halde" dedi Sorgu Yargıcı, önündeki kağıtları çevirerek K'ya hitap ederek "Boyacı mısınız?" "Hayır" dedi K, "Büyük bir bankada alt düzey yöneticiyim". Bu yanıt, mahkemenin sağ tarafından öylesine canlı bir kahkaha tufanına neden oldu, ki K da gülmek zorunda kaldı. İnsanlar, öksürüğe yakalanmışçasına kahkahadan yerlere yatıp iki büklüm oldular.[37]

Böylesi bir evrende, öznelliğin en biçimsel ve içi en boş hakkına bile yer yoktur. Buharin, böyle bir hak üzerinde ısrar etmeyi sürdürür:

> BUHARİN: [...] 1930'dan 1932'ye dek pek çok siyasal günah işlediğimi itiraf ettim. Bunu anlamaya başlıyorum. Fakat gerçek suçumu itiraf etmemle aynı ölçüde, üstüme yüklenen suçu reddediyorum ve reddetmeye de devam edeceğim ilelebet. Bunu yalnız şahsi bir anlamda değil, aynı zamanda kimsenin herhangi bir koşulda yersiz hiçbir şeyi, özellikle de partinin böyle bir şeye ihtiyacı yokken, ülkenin ihtiyacı yokken, benim böyle bir şeye ihtiyacım yokken, kendi üzerine almaması gerektiğine inandığım için yapacağım. (salonda gürültü, gülüşmler.) [...]
>
> Durumumun trajik yanı şurada yatmaktadır: Şu Piyatakov ve onun gibiler bu havayı öylesine zehirlediler ki, kimsenin insan hissiyatına – duygularına, itkilerine, gözyaşlarına – inanmadığı böylesi bir hava doğdu. (Gülüşmeler.) İnsan hissiyatının eskiden bir kanıt biçimi olarak sunulmuş – ve bunda utanılacak hiçbir şey yoktur – pek çok dışavurumu, bugün geçerliliğini ve gücünü kaybetmiştir.
>
> KAGANOVİÇ: Çok fazla ikiyüzlülük sergiledin!
>
> BUHARİN: Yoldaşlar, izin verin olan bitene ilişkin şunu da söyleyeyim...
>
> KLOPLİANKİN: Seni hapse atmanın zamanı geldi!
>
> BUHARİN: Ne?
>
> KLOPLİANKİN: Çok uzun zaman önce hapse atılman gerekiyordu!
>
> BUHARİN: Pekâlâ, devam edin, hapse atın beni. "Hapse atın onu!" diye bağırmanızın beni farklı konuşturacağını mı sanıyorsunuz? Hayır, buna neden olmayacak.[38]

---

[37] Franz Kafka, *The Trial*, Harmondsworth: Penguin Books 1985, s. 48

[38] Getty ve Naumov, *The Road to Terror*, s. 322.

Mizahtaki bu değişmenin, insan edimlerinin Leninist "nesnel anlamı" mefhumundan nasıl olup da Stalinist yeniden öznelleştirilme geçişine dayandığını görmek zor değildir: Stalinist evrende, nihayetinde aldatılmaya hiçbir yer olmadığı, herkes kendi edimlerinin "nesnel anlamını" bildiği için resmî parti çizgisiyle uyuşmazlık ancak doğrudan ikiyüzlülük ve aldatma sonucunda olabilir. İşin daha da şaşırtıcı yanı, Batılı Komünist gözlemcilerin, bu ikiyüzlülüğü suçlanan hakkında hakiki bir psikolojik olgu olarak algılama hevesleridir. Adorno 1938'de, Benjamin'e yazdığı bir mektupta, New York'ta Hanns Eisler'le yaptığı bir söyleşiyi aktarır:

> Onun [Eisler'i, *–ç.n.*] Moskova duruşmalarını çaresizce savunmaya çalışmasını büyük bir sabırla ve Buharin'in öldürülmesi hakkında yaptığı şakayı da tiksintiyle dinledim. Buharin'in adalet duygusunun Eisler'in gözlerine bakamayacak kadar kötüleşmiş olduğunu söyleyerek, Buharin'in öldürüldüğünü Moskova'da öğrendiğini iddia etti.[39]

Eisler'in buradaki psikolojik körlüğü sarsıcıdır: Buharin'in hissettiği terörü, yabancılarla temas kurmaktan korkmasını, gözlem altında bulunduğunu ve tutuklanacağının farkında oluşunu, derinlerdeki bir suçluluk duygusuyla ilişkilendirir, ki bu tamamen yanlış bir yorumdur.

Şostakoviç Casablanca'*da*

Bununla birlikte kuşku yok ki, büyük Öteki gibi bir aracın sapkın konumu *nomenklatura* üyelerine tahsis edilmiş olsa da, sıradan Sovyet yurttaşları, inananlar ve inanmayanlar biçimindeki basit alternatife indirgenmiş değillerdi; bu ayrım, sıradan yurttaşların ağır basan öznel konumlarının farklı bir doğaya ait olmasıyla nitelendirilmiştir. Şostakoviç'in eserinin gerçek mesajının ne olduğu konusunda müzik çevrelerinde yakın zamana kadar yürütülen ateşli tartışmayı anımsayalım: Besteci, Komünizmle kurduğu (açıkça işkenceli) ilişkide hakikaten nerede durmaktadır? Söz konusu olan iki karşıt konuma göre tüm (aşikâr olan) şüpheleri ve tereddütlerine karşın Şostakoviç Sovyetlere sâdık bir besteciydi veya Şostakoviç müziğiyle "destekliyor göründüğü siyasal

[39] Theodor W. Adorno ve Walter Benjamin, *The Complete Correspondence 1928-1940*, Cambridge, MA: Harvard University Press 1999, s. 252.

sisteme karşı gizli veya şifreli bir meydan okuma" sahneleyen gizli bir muhalifti. İkinci durumda, her özelliği aslında karşıtının bir işareti olarak yorumlayabilecek olan o yorumlama çılgınlığına takılıyoruz: "Leningrad Senfonisi'nin "muzafferane" finalinin sıradanlığından şikâyet ettiğinizde, şu yanıtı alırsınız: "Ah, ama sıradan olması *amaçlanmaktadır*!" önemli olan iletilen mesajdır."[40] Dolayısıyla bu iki yorum, yalnızca ince bir düşünümsellik [*reflexivity*] çizgisiyle ayırılmış olur: Şâyet sıradanlık kendi kendisini ifade ediyorsa, şâyet amaçlanmış olan zaten bu haliyse, o halde kendisini geri çekerek bir ironiye dönüşür... O halde, hakikat nerede yer almaktadır? Benim önerdiğim şey, bu karşıt görüşlerin Hegelci "sentezi"dir, gerçi bu sentez, beklenmedik bir sapmayı içermektedir: Ya Şostakoviç'in müziğini o "Stalinist" Sovyet evreninin bir parçası kılan şey, bu müziğin Stalinizme olan *mesafesiyse*? Resmî ideolojik evrene olan mesafe, onu ortadan kaldırmak şöyle dursun, bu evrenin *işleyişinin kilit önemdeki bir bileşeniyse*? Şostakoviç'in siyasete kendiliğinden ve yakın tavrı, muhtemelen arkadaşına yazdığı şu notta en iyi şekilde ifade edilmektedir: "Tarihin gerçekten bir fahişe olduğunu düşünüyor musun?"[41] Siyasete duyduğu bu genelleştirilmiş güvensizliği (ki bu güvensizlik aynı zamanda Soljenitsin gibi muhaliflere karşı mesafesinin de temelinde yatmaktadır) onun hayatta kalmasını çok daha kolaylaştırmıştır.[42] Bu can alıcı içgörü, bizi, Şostakoviç'in "muhalifliği" konusundaki standart argümanı özellikle saptırmaya zorlar:

> En "resmî" yazarlar bile [...] genel olarak Sovyet rejimine kuşkuyla yaklaşıyorlardı ve muhalif kültür içerisinde yer aldıkları elbette biliniyordu. Gerçekten de, Sovyet yönetimi altında, her ne kadar resmen desteklenmiş veya görünürde konformist olsalar da, "Sovyet

[40] Stephen Johnson, "The Eight Wonder", *The Gramophone*, Temmuz 2006, s. 28.

[41] Alıntılandığı yer: Ian McDonald, *The New Shostakovich*, Londra: Pimlico 2006, s. 1.

[42] Bunun tam karşıt kutbunda, bu türden bir mesafenin eksikliği, muhtemelen en yetenekli Sovyet Marksist filozofu olan Evald İlyenkov'un trajik akıbetini izah etmektedir: Marksizmi, derin bir kişisel bağlanma olarak, çok ciddiye almış ve bunun bedelini 1979'da çaresizlik içinde intihar ederek ödemiştir. Yeri gelmişken belirtelim, İlyenkov aynı zamanda tutkulu bir Wagnerciydi ve ona göre "*Nibelung Yüzüğü* [The Ring of the Nibelungs], Karl Marx'ın *Das Kapital*'inin [Kapital'in] bestelenmiş haliydi."

> gerçekliği"ne eleştirel bakış seslendirmemiş bir Rus yazara nâdiren rastlanır. [...] [Şostakoviç] de [...] (Sözel olmayan muhalifliğin doğasındaki reddedebilirlik tarafından önemli derecede korunan bir girişim olan) eserlerinde muhalif değerleri öne sürmekteki etkinliği eşsizdir. Ne var ki, aksi yönde işleyen zorunlu bir kamusal konformizm izlenimi verir vermesine, ama aynı zamanda Sovyet yaşamına ilişkin muhalif bakışın içten içe sürdürülmesinde de kesinlikle yalnız değildi.[43]

Peki o halde Stalin, Şostakoviç'i (ve Ahmatova'dan Pasternak'a kadar "şeffaf " muhaliflerden önde gelen diğer pek çok kişiyi) neden tasfiye etmedi? "Şairler söz konusu olduğunda, Stalin'in bâtıl inancının etkili olduğu anlaşılıyor, ancak temel yanıt, bu büyük figürlerin yurtdışı gürültüsüne yol açmadan "tasfiye" edilemeyecekleridir..."[44] – Stalin'in bâtıl inançlarını da içeren bir sorgulamanın durumu gerçekten kötü görünmektedir... *Rejime "aleni"/"kamusal" bağlılıkla, "mahrem" muhaliflik arasındaki yarığın Stalinist öznenin kimliğine has bir parça olduğunu* kabul etmek çok daha kolay ve daha mantıklı değil midir? Stalinist ideolojinin işleyişinden öğrenilecek bir ders varsa, bu (aleni/kamusal) *görünüşlerin önemli olduğudur*, Görünüşlerin önemi var, bu yüzden "tartışma" kategorisini yalnızca kamu söylemi için ayırmalıyız işte bu nedenledir ki "muhalefet" kategorisini *münhasıran* kamusal söylem için muhafaza etmeliyiz: "Muhalifler" *yalnızca* kamusal söylemin pürüzsüz işleyişini herkesin – şu veya bu şekilde – mahrem olarak bildiğini alenen açıklayarak bozan kişilerdir.

Gelgelelim, bahsedilen türden bir öznel konum, (elbette, şâyet hayatta kalmak isteniyorsa...) mümkün olan yegâne konum değil miydi? Sovyet müziğinin diğer bir büyük ismi olan Sergey Prokofiev'in akıbeti, bundan tastamam farklı bir yolu göstermektedir. (Tartışmalı) anılarına göre Dimitri Şostakoviç, kendisinin büyük rakibi Sergey Prokofiev'le ilişkisini tarihsel dehşetleri ciddiye almayı reddettiği ve daima "bilge adam"ı oy-

---

[43] MacDonald, *The New Shostakovich*, s. 300. Şu tuhaf "sözel olmayan muhaliflik" kategorisine dikkat ediniz – diyelim ki sözel olarak inkâr edilbilen müzik tarzında ima edilen muhaliflik, bu sayede Şostakoviç'in resmen sosyalizmi kutlayan Beşinci veya Yedinci Senfonileri türünden bir eser, aynı zamanda "gerçekte" sosyalizmin muhalif reddidir!

[44] A.g.e., s. 304.

nadığı için kesmiştir. Gelgelelim, sadece bir tane önemli örneği anmak gerekirse, Prokofiev'in İlk Keman Sonatı (Opus 80) bile Prokofiev'in (kötü) meşhur "ironisi"nin diğer yüzünü açıkça göstermektedir:

> Dört bölümü boyunca [...] güçlü dip akıntısının mücadelesi hissedilmektedir. Ancak bu, eserin kendi dışındaki bir şeye karşı olan mücadelesi değil, daha ziyade bir eserin kendi bünyesindeki bir şeyin, tezahür edememiş, çaresizce ortaya çıkmaya çalışan ve kendi belirişini sürekli olarak eserin varolan, görünen biçimi ve dili tarafından "engellenmiş"liğiyle mücadelesidir. "Bünyedeki bir şey"in engellenişi [...] anlamında –müziksel veya müzik üstü– saydam ve ironileştirilemez olan üstün suretteki varlığın müspet halini alan katartik serbest kalma arzusunun hüsranıyla ilgilidir: kısaca söylemek gerekirse, tinsel bir "katıksızlık"ın nüfuz alanıdır.[45]

Prokofiev'in sanatsal bütünlüğüne tanıklık eden pasajlar, aynı zamanda ironik duruşunun da bedelini ödediği yerlerdir: Bu ironik duruş, herhangi türdeki bir gösterişçi entelektüel üstünlüğe işaret etmek şöyle dursun, *Prokofiev'in "İçsel Mekândan Gelen Şey"*i [The Thing from Inner Space] *("içerideki bir şeyi") üretmek için giriştiği daimi mücadelesindeki başarısızlığın* sahte parlak yüzüdür. Prokofiev'in (popüler olan İlk Senfonisi gibi) bazı eserlerindeki yüzeysel "oyunbazlık", yalnızca, olumsuz bir tarzda, Prokofiev'in "muazzam mücadelesi" felâketle sonuçlanmış olan bir tür Beethoven ve en uç anti-Mozart olduğuna işaret etmektedir: Şâyet Mozart *biricik* yüce müzik dehasıysa, belki de bizatihi müzikal Şey'i kendiliğinden bir akış içerisinde müzik notalarına aktaran son besteciyse ve bir eser kendisinin son biçimine Beethoven'nın uzun destansı bir mücadelesiyle erişebilmişse, Prokofiev'in en büyük parçaları bu mücadelenin bozguna uğramış halini gösteren anıtlardır.[46]

---

[45] Ronald Woodley, metne eşlik eden kayıt Martha Argerich ve Gidon Kremer tarafından yapılmıştır (Deutsche Grammophon 431 803-802).

[46] Burada Şostakoviç, Prokofiev'den daha gelenekseldir; onun eserinde örnek niteliğindeki "Şeyin patlaması", hiç kuşkusuz, Onuncu Senfonisi'nin ikinci bölümüdür. Bu bölüm kısa ama tahripkâr akorlarıyla şiddetli bir şekilde enerjik canlı bir bölümdür ve bu bölüm genellikle "Stalin portresi" olarak anılır (gerçi insan kendisine neden diye sormadan edemez – Neden öylece aşırı canlılığın bir patlaması değildir?). Aralarından bu en kısa bölümün her şeye karşın nasıl bütün bir senfoninin enerjik odağı işlevini gördüğünü, vahşi

Şostakoviç bu türden içkin bir başarısızlık düzeyine asla erişmemiştir. Şostakoviç'in Prokofiev'in istisnai nitelikte olan ve öznellikle yoğunluğun içiçe geçtiği ilk Keman Sonatı'yla karşılaştırılabilecek eseri, elbette 8 numaralı Yaylı Dörtlüsü'dür, ki bu iki eser arasındaki fark çarpıcıdır. Dörtlüyü etkilemiş olan kişisel bakış açısındaki keder, müzikal ifadelerde, kolaylıkla fark edilebilir duygusal bir etki üreterek dışarıya doğru engelsizce akmaktadır; Şostakoviç'in hayatı ve öznel deneyimi depresyonlarla, korkunç ve alçaltıcı ödünlerin yarattığı yaralarla dolu olabilir, fakat bu kuşatma onun müzikal ifadesini etkilemez. Aksine Prokofiev'in keman sonatında, bizatihi müzikal ifadenin çok daha içkin bir radikallikle engellendiğini görürüz; trajik başarısızlık, burada biçimin kendisinin başarısızlığıdır ve bu başarısızlık, Şostakoviç'te bulunmayan içsel hakikati izah etmektedir.

Hayatının son on yılını belki de yarısını Prokofiev, en katıksız haliyle Stalinist süperegoya yakalanıp kalmıştır: Yaptığı her ne ise yanlıştı. Modernist köklerine bağlı kaldığında, "halk karşıtı formalizmle" ve burjuva dekadansıyla suçlanmıştır. Sonrasında, baskı karşısında en iyi reveransını yaparak ortaya çıkarttığı *Ekim Devrimi'nin 20. Yılı için Kantat* [Cantata for the 20th Anniversary of the October Revolution] adlı o kötü şöhretli eserinde, Marx, Lenin ve Stalin'in eserlerini kullanmışsa da kantatı "Sol sapma ve kabalık"ı nedeniyle (diğer bir deyişle, Marx ve Lenin'i bunun içine sürüklemesi nedeniyle) yine eleştirilmiştir. Prokofiev, 20. Yıl kutlamalarına bir şeyler –herhangi bir şey– katma ümidiyle, *Günümüzün Şarkıları* [Songs of Our Days] adını verdiği halk ezgileri ile parti şarkılarından oluşturduğu karışımı ortaya attı; fakat "soluk ve bireysellikten yoksun" –bu yorum doğruydu elbette– bulunan eser de kenara atıldı.

> Prokofiev şimdiye kadar tek kelimeyle afallamış olmalıdır. Bir ahmak gibi yazdığında, kişiliksizleşmiş bir Sol sapmacıydı; Prokofiev gibi yazdığında çıkarcı bir Biçimselciydi. Bireysel, bireysel olmayan .... Bunun için açıklanabilir hiçbir neden görünmüyordu – ve elbette bir neden yoktu.[47]

---

motifinin diğer bölümlerde aksettiğini ve yansıdığını, aşırı enerjisinin diğer bölümlere saçıldığını fark etmek ilginçtir – sanki burada, ikinci bölümde, "güneşte yanma" tehlikesiyle flört ediyormuş gibiyizdir...

[47] Ian MacDonald, "Prokofiev, Prisoner of the State", şu adresten erişilebilir:

Fakat, burada kesinlikle "açıklanabilir" bir neden *vardı*: Stalinist süperego nazarında açıklanabilir neden, kişinin daima suçlu olmasıydı... Gelgelelim, buradaki sorun derindir: Prokofiev'in son dönem üslubundaki paradoks şuydu: Tuhaf bir şekilde Prokofiev'i dışavurumcu pathostan sıradan Sovyet insanının erişebileceği kolay-dinlenir müziğin resmî talebinde yansıyan "yeni sadelik"e sürükleyen de müzikal gelişimine içkin mantıktır.

Şostakoviç örneğinde olduğu gibi eleştirmenlerin Prokofiev için de gizli muhalifliğini kanıtlayacak belge aramalarının nedeni, fazlasıyla utanç verici bir hakikatten kaçınmaktı: Bu ikisinin günümüz Batısındaki en popüler eserleri (popüler olmalarının yanı sıra), rejimden en fazla resmî desteği almış olan eserlerle şaşkınlık verecek derecede örtüşmektedir: Şostakoviç'in Beşinci Yedinci ve On birinci Senfonileri, Prokofiev'in *Peter ve Kurt* [Peter and the Wolf] ve *Romeo ve Juliet* [Romeo and Juliet] baleleri. Şostakoviç'in oda müzikleri arasında, 1940 Stalin ödülünü alan Piyano Dörtlüsü Şostakoviç'in en popüler eseridir! Bu nasıl olabilir? Muhalefetin kaçış yolunu göstermekte olan yorumu burada devreye girmektedir. Şostakoviç'in 5. Senfonisi – Nasıl Batı'da da yirminci yüzyılın en sık icra edilen senfonisi olur? Gerçekte o görkemli finalin ironisi, Stalinist üstünlüğün içeriksizliğiyle alay etmiş olmasıdır! Ya Yedinci Senfoni'nin (*Leningrad*) kalıcı popülerliği? İlk bölümündeki boyun eğmez ve sert marşın "gerçekte" Almanların 1941'de Rusya'yı fethine değil de Rusya'nın Komünistler tarafından fethedilişine göndermede bulunmasından ileri geliyor olmalıdır! Şostakoviç'in On birinci Senfonisi ("1905") hitleşti mi? 1905'in yalnızca bir bahane olması ve gerçekte söz konusu devrimci patlamanın 1956'daki Macaristan'a göndermede bulunduğu zaman kaybetmeden doğrulanmalıdır! ... Peki ya Şostakoviç'in On üçüncü (*Babi-Yar*) ve son olarak On beşinci senfoniler gibi iktidardakiler tarafından aslında kabul edilmez bulunan senfonilerine ne demeli? Yanıt nettir: İroninin yüce bir cilvesi işte, On üçüncü prömiyerinde sanatsal gücü nedeniyle *değil*, yalnızca siyasal koşullar –bu senfoni siyasal bir muhalefet jesti işlevini görmüştür– nedeniyle sansasyon yaratmıştır. Bu eserler günümüzde saygıyla karşılanmakta ve yüceltilmektedir, fakat gerçekten beğenilmezler.

---

http://www.siue.edu/~aho/musov/proko/prokofiev2.html.

Şostakoviç'in İlk Keman Konçertosu'nun Leila Josefowicz tarafından yapılan yeni kaydının ilân metninde, Josefowicz'in "Şostakoviç'in Stalin rejimi altında yüzleştiği mücadelelere saygı gösterisinde bulunduğu" söylenmektedir – Bu iddianın tescilli saçmalığı, Michael Tanner'in şu tezini doğrulamaktadır: "Hayat-ve-eserlerinden oluşan karışımın böylesine ortodoks mevkide konumlandırdığı neredeyse başka hiçbir besteci yoktur."[48] Tanner senfoninin bazı bölümlerinin ciddî bir patos veya ironik tahribat olarak nasıl yorumlanması gerektiğiyle veya muzaffer sonlardan hangilerinin aslında pirrus zaferleri sunmayı amaçladığıyla ilgili olarak devam ettirilen sonu gelmez tartışmaların "aslında bize, müziğin kendisinin erişmekte başarısız olduklarını anlattığına" işaret ederken tamamen haklıdır. Şostakoviç'in sanatsal başarısızlığı için Şostakoviç'in anti-komünist duruşunu kesinkes kanıtlayacak mahrem bir (sanat-dışı) belge bulmak için girişilmiş olan o saplantılı arayışın kendisinden daha büyük bir anıt yoktur. İşte bu nedenledir ki kendisini siyaseten anlam karmaşasına kaptırmış olan bu arkaplanın sesi bundan böyle kesilir, Şostakoviç'in müziği âdeta, son senfonisinde Rossini ve Wagner'e yapılan göndermelerde olduğu gibi, basitçe "ilgi çekmeyen bir gizem" içerir – burada keşfedilebilecek daha derin bir anlam bulunmaz, söz konusu "gizem" müzikal açıdan düzdür.* Buradaki ironi, bizatihi müzik dışı "kesin delil" arayışının da, Şostakoviç'in "formalist" karakterini işaret eden Stalinist suçlamanın doğruluğunu göstermesidir – Elbette, Zdanov *ve hempalarının* kastettikleri anlamda değil, ama toplumsal bağlılıklarla ilgili olarak müziğin nötr olması anlamında (tam olarak belirtmek için müzik dışı işaretlere bakılmak zorunda kalınmasının nedeni işte budur).

Peki ya Şostakoviç'in popüler senfonilerini, büyük Hollywood klasiklerinden birini yorumlayabileceğimiz tarzda yorumlarsak? *Casablanca*'daki[49] pek bilinen üç çeyreklik kısa sahnede,

---

[48] Michael Tanner, "A Dissenting View", *The Gramophone*, Temmuz 2006, s. 23.

* Burada geçen "düz" sözcüğü, "flat" sözcüğünü karşılamaktadır. Bu sözcüğün her ne kadar müzik terminolojisindeki "bemol" anlamı olsa da, burada çözülecek bir muammanın yokluğu nedeniyle "düz" sözcüğü tercih edilmiştir. *–ç.n.*

[49] Bkz. Richard Maltby, "A Brieft Romantic Interlude": Dick and Jane go to 3 ½ Seconds of the Classic Hollywood Cinema", editörler David Bordwell ve Noel Carroll, içinde *Post-Theory*, Madison, WI: University of Wisconsin Press 1996, s. 434-459.

İlsa Lund (Ingrid Bergman) kendisini ve Direniş önderi olan kocası Victor Laszlo'nun Casablanca'dan Portekiz'e oradan da Amerika'ya geçiş kâğıtlarını elde etmek için Rick Blaine'nin (Humphrey Bogart'ın) odasına gelir. Rick'in bu kâğıtları vermeyi reddetmesinin ardından, İlsa Lund silâhını çeker ve Rick'i tehdit eder. Rick ona "Devam et ateş et, bana bir iyilik yaparsın" der. İlsa Lund çöker ve ağlayarak onu Paris'te neden bıraktığını anlatmaya başlar. Bu sırada, İlsa "Seni ne kadar sevmiş olduğumu ve hâlâ ne kadar sevdiğimi bilseydin" der ve yakın çekimde sarılırlar. Sahne, gece vakti havaalanı kontrol kulesinin üç buçuk saniyelik görüntüsünün ardından kule projektörlerinin bir çember halinde aydınlattığı hattı ve sonrasında Rick'in ayakta, odasının penceresinden dışarıya bakarak sigara içtiği o sahneyle dağılır. Rick arkasını döner ve "ya sonra?" der. İlsa hikâyesine devam eder...

Burada birden beliren soru şudur, elbette: *Arada*, havaalanındaki üç buçuk saniyelik görüntü sırasında, ne oldu – ikisi *o işi yaptılar* mı yoksa yapmadılar mı? Maltby, filmin bu konuda basitçe muğlak olmadığını; daha ziyade fazlasıyla net, ne var ki karşılıklı olarak birbirini dışlayan iki farklı anlamı ürettiğini vurgulamakta haklıdır – o işi yaptılar ve o işi yapmadılar, diğer bir deyişle, film o işi yaptıklarına dair muğlak olmayan işaretler vermekte ve aynı zamanda bunu yapmış olamayacaklarına dair muğlak olmayan işaretler vermektedir. Bir yandan, bir dizi şifreli özellikler o işi yaptıklarına işaret etmektedir, daha açık olarak söylersek, üç buçuk saniyelik çekim uzun bir zaman dilimine karşılık gelmektedir (Birbirlerine tutkulu bir şekilde sarılan çiftin gözden kaybolması, görüntünün kararmasının ardından genellikle bu edime işaret eder; sigara da cinsel ilişki sonrası rahatlamanın standart bir işaretidir; kulenin kaba fallik çağrışımına dek); diğer yandan, paralel bir özellikler dizisi, bunu *yapmadıklarını* işaret etmektedir, daha açık söylemek gerekirse, üç buçuk saniyelik kontrol kulesi çekimi gerçek anlatı zamanına denk düşmektedir (arkaplandaki yatak bozulmamıştır; aynı sohbet kesintisiz bir şekilde devam ediyor görünmektedir; vb.). Rick ile Laszlo arasında havaalanında geçen son konuşmada bile, söz konusu gecedeki olaylara doğrudan temas ederler, oradaki sözleri her iki yolla da yorumlanabilir:

RICK: Ilsa ile aramızdakini bildiğini mi söylüyorsun?
VICTOR: Evet.
RICK: Ilsa'nın dün gece bende olduğunu bilmiyordun, o sırada sen .... İlsa geçiş kâğıtlarını almak için geldi. Öyle değil mi, İlsa?
ILSA: Evet.
RICK: İlsa onları almak için her şeyi denedi ama hiçbiri işe yaramadı. Beni ikna etmek için elinden geleni yaptı, bana hâlâ âşık olduğunu söyledi. Bunlar çok uzun zaman önceydi; senin için öyle değilmiş gibi yaptı ve ben de onun böyleymiş gibi yapmasına izin verdim.
VICTOR: Anlıyorum.

O halde, *ben* kesinlikle anla*mı*yorum – Rick, Victor'a karısıyla seviştiğini mi yoksa sevişmediğini mi söylüyor? Maltby'nin çözümü, bu sahnenin *Casablanca*'nın "kendisini, bilerek, aynı sinemada yan yana oturan iki insana ayrı ve alternatif haz kaynakları sunacak şekilde nasıl inşa ettiği"nin, diğer bir deyişle, "hem "masum" hem de "incelikli" dinleyiciye özgü görünebilmesinin" bir örneğini sunduğunda ısrar etmektedir.[50] Yüzeysel anlatı hattında, film en katı ahlâkî kodlara uyan izleyici tarafından inşa edilirken, aynı anda "incelikli" olanlara cinsel açıdan çok daha cüretkâr, alternatif bir anlatı hattı inşa etmeleri için gereken ipuçlarını sunmaktadır. Bu strateji göründüğünden daha karmaşıktır: Tam olarak sizin, âdeta resmî öykü hattı tarafından "gizlendiğinizi" veya "suçluluk dürtüsünden bağışlanmış olduğunuzu" bilmeniz *nedeniyle*, kirli fantazilerin keyfine bakmanıza izin verilmiştir – bu fantazilerin "ciddî" olmadığını, büyük Öteki nezdinde hesaba alınmayacağını bilirsiniz... Dolayısıyla, Maltby'ye yapacağımız tek düzeltme, yan yana oturan *iki* izleyiciye ihtiyacımızın olmadığı olacaktır: İkiye ayrılmış, *bir ve aynı izleyici* yeterlidir.

Lacancı terimlerle söylersek: Yüz kızartıcı üç buçuk saniye boyunca, büyük Öteki, kamusal görünüşün düzeni için İlsa ve Rick o işi yapmamıştır, fakat, bizim kirli fantazmatik hayal gücümüz için yapmışlardır – Bu ihlalin kendi özündeki en katıksız yapısıdır, diğer bir deyişle, Hollywood işlevini görebilmesi için *her iki* katmana da ihtiyaç duyar. Oswald Ducrot tarafından geliştirilmiş söylem teorisine has terimlerle söylemek gerekir-

[50] A.g.e., s. 443.

se, önkabulle sanı arasındaki karşıtlıkla yüzleşiriz burada: Bir beyanın önkabulü, büyük Öteki tarafından dolaysızca onaylanır, bundan dolayı sorumlu değilizdir; ne var ki, bir beyanın sanısının sorumluluğu bütünüyle okurun (izleyicinin) omuzlarındadır – metnin yazarı daima şunu iddia edebilir: "Şâyet izleyiciler filmin dokusundan kirli sonuçlar çıkarıyorsa bu benim sorumluluğum değildir!" Bunu psikanalitik terimlerle bağlamak gerekirse, söz konusu karşıtlık, pek tabiî ki, sembolik Kanun'la (ego ideal) müstehcen süperego arasındadır: Kamusal sembolik kanun düzeyinde, hiçbir şey olmaz, metin temizdir; başka bir düzeydeyse, izleyici süperegonun "Haz al!" ile ya da kirli hayal gücünün yolunu aç düsturu ile bombalanmaktadır. Bir başka şekilde söylemek gerekirse, burada karşı karşıya olduğumuz şey fetişist yarılmanın, "*je sais bien, mais quand même...*" [pekâlâ biliyorum, ama yine de...] ifadesindeki reddedici yapının net bir örneğidir: Onların bunu yapmamış oldukarına dair farkındalık, kirli hayal gücünüzün dizginlerini gevşetmektedir – onların keyfine varabilirsiniz, çünkü büyük Öteki için, onlar kesinkes o işi *yapmaması* sayesinde günahlarından bağışlanmıştır... Ve bu ikili yorum, sembolik Kanun'un yalnızca zevahiri korumakla ilgilenmesi ve kamusal alana tecavüz etmedikleri sürece, daha açık söylersek, Kanunun zevahiri kurtardıkları ölçüde fantazilerinizi gerçekleştirmeniz için sizi serbest bırakması anlamına da gelen, öylece verilmiş bir ödün değildir: Kanun kendisinin müstehcen ilâvesine ihtiyaç duymaktadır, onun sayesinde ayakta durur, dolayısıyla, onu üretir.

Maltby böylece 1930'ların ve 1940'ların yüz kızartıcı *Hollywood Üretim Kanunu*'nun [Hollywood Production Code] öylece olumsuz bir sansür kanunu olmayıp, aynı zamanda dolaysız betimlenişinin engellendiği şeyin aşırılığını üreten müspet (Foucault'nun belirteceği şekliyle üretken) bir kanunlaştırma ve düzenleme olduğunu vurgulamakta haklıdır. Buradaki gösterge, Josef von Stenberg ile Breen arasında geçen ve Maltby'nin aktardığı konuşmadır: Stenberg "bu noktada, iki ilke, kısa bir romantik ara oyuna sahiptir" derken, Breen araya girer: "Burada söylemeye çalıştığın şey, ikisinin samanlığa girip düzüştükleridir." Bu yanıta içerlemiş Stenberg yanıt verir: "Bay Breen, beni rencide ettiniz." Breen: "Ah, İsa aşkına, saçmalığı kesip meseleyle yüz-

leş. Zinayla ilgili bir film yapmana yardımcı olabiliriz istiyorsan, ama iyi sevişmeye "romantik ara oyun" demeye devam edeceksen bunu yapmayız. Şimdi, bu iki insan ne yapıyor? Öpüşüp eve mi gidiyor?" Stenberg: "Hayır, düzüşüyorlar". Breen kesik bir şekilde bağırarak "Güzel" dedi masaya tıklatarak "şimdi hikâyeni anlayabilirim". Yönetmen taslağını bitirdi ve Breen ona hikâyenin Kanunu atlayacak şekilde nasıl ele alabileceğini anlattı.[51] Dolayısıyla, söz konusu yasağın işleyebilmesi aynı zamanda, yasaklanmış anlatı hattı düzeyinin gerçekte ne olduğuyla ilgili net bir farkındalığa dayanmasını gerektirir: Üretim Kanunu belirli bir öylece içeriği yasaklamadı, daha ziyade içeriğin şifreli ifadesini kanunlaştırmış oldu.

Şostakoviç'e dönersek, ya onun popüler senfonilerinde de tam olarak aynısı geçerliyse? Ya onlar da aynı şekilde eş zamanlı olarak, biri kamusal, yani, hâkim ideolojik bakışa yönelecek şekilde ve diğeri de kamusal kuralları ihlal edip ama bu haliyle doğasından gelen ilâveyi koruyacak şekilde iki düzeyde işliyorsa? Aşağıdaki satırların muğlaklığı bu bağlamda değerlendirilebilir:

> 1936'da müziğine yönelik Stalinist saldırı nedeniyle Şostakoviç kendi müzikal dilinde bir tür ikili-konuşma geliştirdi, bir yanda Kremlin'deki efendilerini memnun edecek bir stil kullanıyordu, öte yandan da bir sanatçı ve yurttaş olarak kendi ahlâkî vicdanını tatmin edecek bir başka stili kullanıyordu. Konuşmasının tonu muzaffer görünüyordu. Ne var ki, Sovyet neşesinin törensel sesinin altında, daha yumuşak ve daha melankolik bir ton vardı – yalnızca onun müziğinin dışa vurduğu o ıstırabı hissedenlerin duyabildiği özenle gizlenmiş bir yergi ve muhalefet tonu. Bu iki ton, Şostakoviç'in Beşinci Senfonisi'nde açıkça duyulabilir [...] bu senfoni ilk kez icra edildiğinde yarım saat boyunca heyecanla alkışlandı [...] . Eserin son bölümünde Sovyet devletinin zaferini ilân eden bitmek bilmez nefesli çalgı sesi altında [...] dinleyiciler eserin hüznünü hissetmiş olmalı [...] ve müziğe manevi bir rahatlamayla yanıt verdiler.[52]

Tuhaf bir yorum gerçekten de – "Özenle gizlenmiş bir ton" ne var ki binlerce kişi tarafından net bir şekilde anlaşılmış? Resmî sansürcüler gerçekten de bunu anlamayacak denli aptal mıydı? Peki, bu iki deyimin kırılgan birlikte varoluşunu, *Casablanca*'da-

[51] Bkz. A.g.e., s. 445.
[52] Figes, *Natasha's Dance*, s. 492-493.

ki gece vakti karşılaşma sahnesine kazınmış iki anlamlılıkla aynı şekilde okuyacak olursak? Ya Prokofiev'in hem propagandacı hem de samimiyetle sergilediği eserlerinin Stalinist reddi kendi koşullarına göre haklıysa? Prokofiev onlara ya birincisini ya ikincisini sunarken, ya ondan istedikleri propagandacı ve samimi düzeylerin tam bu birlikte varoluşuysa? II. Dünya Savaşı'ndan sonra, Prokofiev, kendi mahrem hüznünün dışa vurumunu bulabildiği oda müziğinin samimi alanına giderek daha fazla çekildi – Bu edim, Şostakoviç'in söyleyebileceği gibi "çekmecede saklamak" için beste yapmak, sessiz bir başkaldırı mıydı? Öyleyse, bu eserlerin en acıklısı ve umutsuzu olan ve akıldan çıkmayan açılış bölümünün "mezarlıktaki rüzgâr gibi" olması amaçlanan Re Majör Keman Sonatı 1947'de nasıl oldu da Stalin ödülüne layık görüldü? Orlando Figes ödülün "ironik" olmayı amaçladığını iddia etmektedir – Ama, ne menem bir ironidir bu?[53]

Şostakoviç'e dönelim. Samimi itiraf anındaki ruh halinin içten, fakat gösterişli kamusal müziğin gerçekten de ironik olduğundan emin olabilir miyiz? Ya bu ironi nesnelse ve bu müziği, Marx'ın 1848 Devrimi'nden sonraki Fransız parlamentosunda Düzen Partisi'nin tavrını yorumlamasıyla aynı tarzda okumamız gerekiyorsa? Marx'ın parlak analizini anımsayalım; orada bu tutucu-cumhuriyetçi partinin nasıl kralcılığın iki dalının (Orleancılar ve Yasalcılar) "Cumhuriyetin isimsiz krallığındaki" koalisyonu gibi işlediği anlatılıyordu [54] Düzen Partisi'nin meclis vekilleri onların cumhuriyetçiliğini alay olarak algılamışlardı: Meclis tartışmalarında, kralcı dil sürçmeleri yaratmışlar ve hakiki amaçlarının kralı yeniden tahta çıkarmak olduğunun bilinmesi için Cumhuriyetle dalga geçiyorlardı. Farkında olmadıkları şey ise, kendi yönetimlerinin hakiki toplumsal etkisi konusunda aslında çoktan faka basmış olduklarıydı. Bilmeden, son derece hakir gördükleri burjuva cumhuriyetçi düzenin koşullarını tesis etmişlerdi (örneğin, özel mülkiyeti güvence altına alarak). Dolayısıyla, yalnızca cumhuriyetçi maskesi takan kralcılar oldukları doğru değildi: Kendilerinin böyle olduklarını sandıkları halde, kendi hakiki toplumsal rollerinin üstünü örten yanıltıcı maskele-

---

[53] A.g.e., s. 57.

[54] Bkz. Karl Marx, "Class Struggles in France", *Collected Works*, 10. Cilt, Londra: Lawrence and Wishart 1978, s. 95.

ri olan şey bizatihi "içsel" kraliyetçi inançlarıydı. Kısacası, kendi aleni cumhuriyetçiliklerinin gizli hakikati olmak şöyle dursun, kendi içten kralcılıkları, fiilî cumhuriyetçiliklerinin fantazmatik dayanağıydı aslında – etkinliklerindeki tutkuyu sağlayan şey buydu. O halde, gerçekte ne olurlarsa olsunlar Düzen Partisi'nin vekillerinin de cumhuriyetçi olma *taklidini taklit ettikleri* doğru değil miydi – Şostakoviç'in sâdık bir Komünist taklidi yapmayı taklit ettiğiyle tam olarak aynı şekilde?

Bununla beraber, Prokofiev'in öznel konumu Şostakoviç'inkinden radikal biçimde farklıdır: Stalin'i ve rejimini kutlayan resmî kantatlardan Şostakoviç'in aksine ve onun payına düşenden daha fazla yazmış olsa bile, Prokofiev aslında bir "Sovyet bestecisi" *değildi*. Prokofiev, Stalinizme yönelik bir tür ön-psikotik içeriden dışlama konumunu benimsemişti: Stalinizm tarafından içeriden etkilenmiş veya rahatsız olmuş değildi, diğer bir deyişle, Stalinizmi yalnızca dışsal bir dert olarak ele almıştı. Prokofiev'de gerçekten de çocuksu bir şeyler vardı, şımarık bir çocuğun toplumsal olaylar dizisindeki yerini kabul etmeyi reddetmesi gibi – Stalinist temizliklerin doruğunda, 1936'da Sovyetler Birliği'ne dönmüştü, Amerika'dan ithal arabasını kullanarak, Paris'ten gelen süslü elbiseleriyle eksantrik bir şekilde giyinmiş, Batı'dan kitaplar ve yemekler sipariş ederek, çevresindeki sefâlete ve çılgınlığa aldırış etmeden yaşıyordu. Şostakoviç'in aksine, dışsal uygunlukla içsel acı ve hüznü birleştiren Stalinist süperegonun yuvarlak konuşma üslubuna asla "girmemiş" olmasının nedeni işte buydu. Son dönem keman sonatındaki melankoli ve umutsuzluk bile, Stalinist baskıya karşı bir tepki değildi: Aynı tarz ve hava, devrimcilik-öncesi eserlerinde halihazırda bulunuyordu. İki bestecinin, Jdanov'un 1946-1947 saldırılarına karşı farklı tepkileri de bu örnek niteliğindedir: Prokofiev suçlamaların neyle ilişkili olduğunu âdeta anlamamış, gerilimi içselleştirmemişti. 1947'de Besteciler Birliği'ndeki toplantıya katılmaya zorlanması bir yana, Jdanov'un kendisine ve diğer Sovyet bestecilerle ilgili saldırgan konuşmasını dinlemeye zorlanınca zaten sarhoş bir halde katıldığı toplantıda, Jdanov'u uzun ve kaba yorumlarla yanıtlamış ardından da koltuğunda sızmıştı – mucizevi bir şekilde, hiçbir şey olmamış, böylece eksantrikliği kabul edilmişti.

Ya Şostakoviç? Müziğinin popülerliği ve kamusal yankısı tuhaf bir değişim geçirmişti: Birkaç on yıl önce, eleştirmenlerin çoğu, onu modern müziğin layık olduğu gelişime temas edemeyen bir "sosyalist gerçekçi" sayarak kenara atmışlardı; fakat bugün, Schoenber veya Webern gibi büyük müzikal modernistlerin de geçmişe ait oldukları kabul edilmekte, saygı gösteriliyor gibi yapılarak ihmal edilmekteyken, Şostakoviç yirminci yüzyılın muhtemelen en popüler "ciddî" bestecisi olarak ortaya çıkmaktadır; düzinelerce cilt yalnızca müziğini değil ama aynı zamanda gizli muhalifliğini de konu edinmiştir. Gelgelelim, ya Şostakoviç'in popülerliği bir olay-olmamanın, modern müziğin hakiki Olayı'nın örtülmesinin bir işaretiyse – kabaca söylersek, siyasal izi, radikal özgürleştirici siyasetlerden geri çekilme, ve insan haklarına ve ızdırabın önlenmesine yeniden odaklanan geniş bir kültürel karşı-devrim momentiyse?

Stalinist karnaval...

1935 travması ("*Müzik Yerine Sersemlik*" ["Muddle Instead of Music"] başlıklı *Pravda* makalesinin tetiklediği ve Şostakoviç'in "Lady Macbeth"e karşı aleni kampanya) Şostakviç'in müziğini ne yapmıştı? Bu kopuşun belki de en net göstergesi, Şostakoviç'in 1940'lardaki ve 1950'lerin başındaki eserinde şerzo bölümünün işlevindeki değişimdir. 1935'ten önce, Şostakoviç'in şerzo bölümleri daha hâlâ, yeni atılgan ve grotesk dirimselliğin ve yaşam sevincinin [*joie de vivre*] tahripkâr dışavurumu olarak algılanabilmekteydi – bu eserlerde bir karnavalın özgürleştirici kavrayışı sayesinde tüm engelleri neşeyle dağıtan, tüm müesses kuralları ve hiyerarşileri göz ardı eden yaratıcı güce has delilikten bir şeyler vardır. Lakin Şostakoviç'in şerzo bölümleri 1935'ten sonra "masumiyetlerini kaybetmişti": Onlardaki tahripkâr enerji, yabani-tehditkâr bir nitelik kazanmıştı, bu enerjide ise bir kuklanın zorlama hareketleri gibi mekanik bir şeyler bulunmaktaydı. Bu bölümlerle toplumsal şiddetin ve, katledilmiş o çaresiz mağdurların ham enerjisi ya da şâyet onlardan kalan bir "yaşam sevinci" patlaması kastediliyorsa, bu açıkça müstehzi bir yolla ya da çaresiz mağdurun saldırganlığı manyakça bir acziyetin feveranı olarak tasarlanmıştı. Burada sözü edilen "karnaval" artık özgürleştirici bir deneyim değil, engellenmiş ve bastırılmış olan

saldırganlığın parlamasıydı – bu, ırkçı soykırımların [*pogrom*] ve sarhoş tecavüz çetelerinin "karnavalı"dır. Burada göze çarpan örnekler, Sekizinci Senfoni'nin ikinci ve üçüncü bölümleri, Onuncu Senfoni'nin ünlü ikinci bölümü ("Stalin'in Portresi") ve yaylı dörtlüleri arasında, Üç numaralı Dörtlünün üçüncü bölümü (bugün, neredeyse Herrmann'ın *Psycho* için yaptığı partisyon gibi gelmektedir kulağa) ve On numaralı Dörtlünün "furioso" bölümüdür.[55]

Rahatsız edici bir yolla olsa bile bunun anlamı, Stalinist kınama deneyiminin yarattığı o travma Şostakoviç'in acılar içinde eriştiği olgunlaşmasına yardımcı olmuş olabilir mi? Aksi durumda Şostakoviç, cazı, ritmik ve saldırgan modernizmle harmanlayan yeni Sovyet yaşam sevincinin [*joie de vivre*] bestecilerinden biri olarak mı kalacaktı? Peki ya, bunaltıcı melankolik drama ile yıkıcı *şerzo* patlamaları karışımı, Stalinist terör deneyimine yanıt vermenin tek yolu değil de, Stalinist hümanizmin kendisine verilen uyumlu bir yanıt olarak, Stalinist hümanizmin eski Rus geleneğini yeniden doğrulamasıysa? İlk büyük temsilcisinin Gogol olduğu, özellikle Rus groteskinin ayırt edici işareti olarak korkunun ve mizahın üst üste bindiği bir başka eski Rus geleneğinin halihazırda önceden canlandırılması olan bir başka yol varsa? Gogol'un, burnu bedeninden ayrılıp kendine ait bir yaşama başlayan alt düzeydeki bir bürokratı anlattığı "*Burun*" ["The Nose"] adlı en ünlü kısa hikâyesi, grotesk bir komediden veya bir korku hikâyesinden başka nedir? Burada belirleyici olan şey, Şostakoviç'in erken dönem "absürdist" kısa operasının (1930) bu hikâyeye dayanmasıdır: Genellikle bir taşlama ve hatta kaba bir güldürü olarak sergilense de, Şostakoviç bu eseri bizzat "bir korku hikâyesi" olarak adlandırmıştır: "*Burun*'da şaka yapmamaya çalıştım. [...] *Burun* fazla acımasızdır." Dolayısıyla, yakınlarda bu eseri sahnelemiş olan Opera Group, söz konusu eseri oyunun tanıtım broşüründe, "bugüne kadarki en komik opera, *Monty Python*'un opera versiyonu" olarak anıyor olması aslında bize, Monty Python'un komedisinin altında yatan kabusvâri boyutu anımsatmalıdır. Korku ile mizahın bu tür bir karışımı, toplama kampı evreninin alâmeti farikasıdır – Primo Levi, *Bunlar*

[55] Bkz. Bernd Feuchtner, *Dimitri Schostakovich*, Kassel, Stuttgart, and Weimar: Barenreiter/Metzler 2002, s. 125-126.

da İnsan mı? [If This Is a Man] adlı eserinde kamptaki hayatta kalma sınavını, o ürkütücü "selekcja"yı, şöyle anlatıyor:

> *Blockältester* [barakanın yaşlısı] aradaki kapıyı kapattı ve yatakhaneden ve *Tagesraum*'dan [dinlenme odasından] dışarıya açılan diğer iki kapıyı açtı. Burada, iki kapının önünde, kaderimizin efendisi, bir SSD* astsubayı dikiliyordu. Onun sağında *Blockältester*; solundaysa barakanın levazım subayı yer alıyordu. Her birimizin, bu soğuk Ekim ayında *Tagesraum*'dan çıkan her birimizin kapılar arasındaki birkaç merdiveni koşması, SS'e kartını vermesi ve yatakhaneye girmesi gerekiyordu. SS, art arda iki geçiş arasındaki o kısa zaman diliminde geçenlerin önüne ve arkasına kısa bir bakış atarak, herkesin kaderine karar vermiş olarak kartı sağındakine veya solundakine veriyordu, ki bu bizim için yaşam ya da ölüm anlamına geliyordu. Üç veya dört dakikada, bir barakadaki iki yüz kişinin "işi bitiyordu", öyle ki bir kamp dolusu on iki bin insanın bir öğleden sonra işi bitiyordu.[56]

Sağ taraf hayatta kalmak, sol tarafsa gaz odaları anlamına geliyordu. Burada, yaşamı ve ölümü yöneten Nazi idarecisinin kayıtsız bakışlarını bu kısacık ânda etkilemek için, güçlü ve sağlıklı görünmeye çalışmanın bu gülünç merasiminde, tam anlamıyla *komik* bir şey yok mu? Burada komedi ve korku çakışmaktadır: Mahkûmların, başlarını yukarda-omuzlarını önde tutmaya, hızlı adımlarla yürümeye, daha kanlı canlı görünmesi için arada bir dudaklarını ısırdıklarını ve SS'i etkilemek için birbirlerine öğütler verdiklerini hayal ediniz; kartların karıştırılmasının ya da bir an için SS'in dikkat dağınıklığının onların kaderinde nasıl büyük bir değişiklik yaratacağını zihninizde canlandırınız... O halde müstehcen mizahın aynı zamanda Stalinist terörün cümbüşvâri boyutunun kilit önemdeki alâmetlerinden biri olmasına şaşmamalı. Şostakoviç'in 1937'de KGB tarafından sorgulanma macerasını anımsayalım:

> Bana bir [güvenlik] kartı verildi ve [NKVD] ofisine gittim. İçeri girdiğimde müfettiş ayağa kalkıp beni karşıladı. Hayli dost canlısıydı ve oturmamı istedi. Sağlığım, ailem, yaptığım iş hakkında –her türden– sorular sormaya başladı. Hayli dost canlısı, samimi ve kibar

---

* Staatssicherheitsdienst (Almanca); State Security Service (İngilizce). Devlet Güvenliği Görevlisi olarak adlandıran bir Nazi görevlisi. –*ç.n.*

[56] Primo Levi, *If This Is a Man* ve *The Truce*, Londra: Abacus 1987, s. 133-134.

bir tarzda konuştu. Sonra birden bana, "pekâlâ, anlatın, Tukaçevski'yi tanıyor musunuz?" diye sordu. Evet, dedim ve bana "Nasıl?" dedi. Sonrasında ben söyledim: "Konserlerimden birinde. Konserden sonra, Tukaçevski kulise gelip beni kutladı. Müziğimi sevdiğini ve müziğime hayran olduğunu söyledi. Leningrad'a geldiğinde benimle müzik hakkında konuşmak için buluşmak istediğini söyledi. Benimle müzik hakkında tartışmanın bir zevk olacağını söyledi. Moskova'ya gelirsem beni görmekten mutlu olacağını söyledi." "Peki ne sıklıkla buluştunuz?" "Yalnızca Tukaçevski buraya geldiğinde. Genellikle beni akşam yemeğine davet ederdi." – "Masada başka kimler vardı?" "Yalnızca ailesi. Ailesi ve akrabaları." – "Peki ne hakkında konuştunuz?" "Çoğunlukla müzik." – "Siyaset hakkında konuşmadınız mı?" "Hayır, hiç siyaset konuşmadık. İşlerin nasıl olduğunu biliyordum." – "Dimitri Dimitriyeviç, bu hayli ciddî bir durum. *Hatırla*malısınız. Bugün Cumartesi. Geçiş kartınızı imzalayacağım ve eve gidebilirsiniz. Ancak, pazartesi öğlen, burada olmalısınız. Şimdi bunu unutmayınız. Bu hayli ciddî, hayli önemli." Sonumun geldiğini anlamıştım. Pazartesiye kadarki o iki gün bir kâbustu. Eşime muhtemelen geri dönemeyeceğimi söyledim. Benim için bir çanta bile hazırladı – götürülen insanlar için hazırlanan cinsten bir çanta. Sıcak tutacak iç çamaşırı da koymuştu eşim. Geri dönemeyeceğimi biliyordu. [Pazartesi günü] öğlen oraya gittim ve danışmada hazır bulundum. Orada bir asker bulunuyordu. Ona [yerli] pasaportumu verdim. Ona, çağrılacağımı söyledim. Adıma baktı: İlk listeye, ikincisine ve üçüncüsüne. "Sizi kim çağırdı?" dedi. "Müfettiş Zakovski" dedim. "Bugün sizi göremeyecek. Evinize gidin. Size bildireceğiz." dedi. Pasaportumu geri verdi ve eve gittim. O akşama kalmadan müfettişin tutuklanmış olduğunu öğrendim.[57]

Bugün kral, ertesi günse dilenci olduğunuz bir karvanal gerçekten vardıysa, işte bu oydu![58] Sağduyulu bir sitem kendini dayatmaktadır yine de: Gerçek anlamdaki bir karnavalla Stalinist temizlikler arasında hayli aşikâr olan temel bir fark bulunmuyor mu? İlkinde, toplumsal hiyerarşinin tamamı kısa bir süreliğine askıya alınmaktadır, hiyerarşide yukarıda bulunanlar aşağıya, aşağıdakiler de yukarıya doğru yer değiştirmektedir, oysa, Stalinizm söz konusu olduğunda, beklenmedik ve "irrasyonel" değiş-

[57] Şu adresten erişilebilir: http://www.siue.edu/~aho/musov/basner/basner.html.

[58] Bkz. Boris Groys, "Totalitarizm karnavala," *Bakhtinskii zbornik* III. Cilt, Moskova: Labirinth 1997.

şiklikler yalnızca iktidara maruz kalan talihlileri etkilemektedir – tehdit altında kalmaktan, iktidarı sembolik olarak bile olsa askıya alınmaktan çok uzakta olan Komünist *nomenklatura*, keyfi terördeki "irrasyonel" değişiklikleri yönetimini pekiştirmek için kullanmaktadır... Halbuki, devrimci terörün aslında cümbüşvâri boyutlara ulaştığı o şiddetli nöbet momentleri sırasında yönetmekte olan partinin o dillere destan yılan gibi kendini kuyruğundan yutmaya başladığı momentler de bulunmaktadır. Şaşırtıcı bir olgu olsa bile "en tehlikeli yerin iktidarın merkezleri olması", Stalinizmi, faşist rejimlerden açıkça ayırmaktadır – yalnızca iki yıllık *yezhovçina** [tasfiyelerinin] sonuçları şunlardır:

> Stalin'in siyasal muâdili sayılan Politbüro'nun beş üyesi ve 139 Merkez Komite üyesinden 98'i öldürüldü. Ukrayna Cumhuriyeti Merkez Komitesi'nin 200 üyesinden yalnızca üçü hayatta kaldı; Komsomol örgütü Merkez Komitesi'nin 93 üyesinden 72'si ortadan kayboldu. 1934'teki Yedinci Kongre'nin 1996 parti önderinden 1108'i hapse atıldı veya öldürüldü. Vilayetlerde 385 bölgesel parti sekreterinden 219'u ve 2750 ilçe sekterinden 2210'u öldü.[59]

Alman hâkim Schreber'in paranoyasının analizinde, Freud bize genellikle çılgınlık olarak düşündüğümüz şeyin (özneye karşı komplo düzenlendiğini söyleyen o paranoyak bir senaryonun) aslında halihazırdaki bir iyileşme çabası olduğunu anımsatır: Tam psikotik çöküşün ardından, paranoid kurgu, öznenin kendi evrenindeki düzeni yeniden tesis etme çabasıdır, öznenin "bilişsel haritalama" biçimi edinmesini sağlayan bir referans çerçevesini tesis etme çabasıdır. Aynı anlayışla, Stalinist paranoid söylemin en yüksek aşamasına eriştiği toplumsal bir bağlantı olarak kendi çözülüşünü başlattığı 1937 yılı sonunda, 1938 tutuklamasının ve 1937'de Stalin'in esas celladı olan Yejov'un kendisinin de tasfiye edilmesinin aslında, 1937'te patlak veren kontrolsüz kendini-yok etme hiddetinin dengelenmesi ve de bir iyileşme çabası olduğunu iddia edesi gelir insanın: Yejov'un temizlenmesi bir tür meta-temizlenmedir, tüm temizliklere son verme temizliğidir (tam da binlerce masum Bolşevik'i yabancı güçler lehine

* Büyük Temizlik sırasında NKVD'nin en üst düzey görevlisi olan Nikolay İvanoviç Yejov'un iktidarda olduğu döneme, uyguladığı tasfiye siyaseti nedeniyle verilen addır. –*ç.n.*

[59] Richard Overy, *The Dictators*, Londra: Penguin 2004, s. 100-101.

öldürmekten suçlanmıştır – işin ironik yanı bu suçlamanın sözcüğün tam anlamıyla doğru olmasıdır: Binlerce masum Bolşevik'in öldürülmesini tertiplemiştir...). İşte can alıcı nokta: Burada, toplumsal-sembolik bağlantının kendini-yıkıcı çözülmesine eriştiği düzeye yani toplumsalın sınırlarına ulaştığımız yer, bu aşırılığın kendisi yine de tam olarak toplumsal mücadelenin bir dinamiği tarafından, rejimin tam tepesindeki (Stalin ve Stalin'in dar çevresindeki), yüksek *nomenklatura* ve alt düzey parti üyelerini kapsayan bie atama ve yeniden atama sürecinin yarattığı değişim tarafından üretilmiştir:

> Böylece 1933'te ve 1935'te Stalin ve Politbüro, çaresiz sıradanları ortaya çıkartmak veya temizlemek için *nomenklatura* elitinin tüm düzeyleriyle birleşmiştir. Ardından bölgesel liderler bu temizlikleri kendi makinalarının pekiştirilmesi sürecine "uygunsuz" gelen insanları defetmek için kullanmıştır. Bu da 1936'da Stalin'in ve Moskova *nomenklatura*'sının bölgesel elitlerin baskısından şikâyet eden alt düzey üyelere destek vererek yeni bir düzenleme yapmalarına neden olmuştur. 1937'de Stalin "parti kitlesi"ni açıktan bir bütün olarak *nomenklatura*'ya karşı harekete geçirmiştir; bu, elitlerin Büyük Terör'de yok edilebilmeleri için gereken yolu açmıştır. Ne var ki Politbüro, 1938'de, terör süresince partideki düzeni yeniden tesis etme girişiminin bir parçası olarak hizalanmayı değiştirmiş ve bölgesel *nomenklatura*'nın otoritesini güçlendirmiştir.[60]

Bu durum, Stalin'in alt düzeydeki sıradan üyelerin doğrudan kendilerine başvurması ve yerel parti patronlarının keyfi yönetimine karşı şikâyetlerini ifade edebilmelerini sağlayan riskli hamlesiyle patlak vermiştir (Mao'nun Kültür Devrimi'ne benzer bir hamle) – Rejime karşı öfkeler, kendini doğrudan dışa vurmaya muktedir olmayan öfkeler, kişiselleştirdikleri hedeflere karşı oldukça şiddetle patlamıştır. Aynı zamanda temizlik süreçlerinin icrai gücünde nüfuzunu muhafaza eden yüksek düzeyli *nomenklatura*, gerçekten de içine aldığı herkesi (örneğin, partinin seksen iki ilçe sekreterinden yetmiş dokuzu vurulmuştu) tehdit eden ve tam anlamıyla cümbüşvâri kendini-yıkıcı bir kısır döngüyü harekete geçirmiştir. Sarmal biçimli kısır döngünün diğer bir vehçesi, temizliklerin mükemmel icra edilmesi için tepeden verilen yönergelerdeki dalgalanmalardı: Katı tedbirler talep eden tepe,

[60] Getty ve Naumov, *The Road to Terror*, s. 14.

aynı zamanda da aşırılıklara ve muhtemel aşırılıklara karşı uyarıyordu, dolayısıyla infazcılar savunulması imkansız bir konuma yerleşmişlerdi – nihayetinde, ne yaparlarsa yapsınlar yanlıştı. Şâyet yeterli sayıda haini tutuklamamış ve yeterli sayıda komployu keşfetmemişlerse, müsamahakâr oldukları ve karşı devrimi desteklediklerini düşünülüyordu; dolayısıyla, bu baskı altında, kotayı doldurabilme gayretiyle, âdeta delil uydurmak ve kumpas kurmak zorundaydılar – o münasebetle kendilerini sabotajcı oldukları, yabancı güçler lehine binlerce dürüst Komünisti yok ettikleri yönündeki eleştiriye açık hale getirmiş oluyorlardı... Bu nedenle Stalin'in doğrudan parti kitlesine seslenmesi, onların bürokrasi karşıtı tavırlarını kullanma stratejisi gayet riskliydi:

> Bu elit siyaseti kamusal incelemeye açık tutma tehdidinden başka Stalin'in kendisinin de bir parçası olduğu Bolşevik rejimin itibarını sarsma riskine neden oluyordu. [...] Sonunda, 1937'de, Stalin oyunun tüm kurallarını bozdu –gerçekten de, oyunu bütünüyle yok etti– ve herkese karşı herkesin terörünün önünü açtı.[61]

Bu olayların süperego boyutu tam olarak ayırt edilebilir: Komünist Parti tarafından kendi üyeleri üzerine yüklenen bu şiddetin ta kendisi, rejimin kendi radikal iç-çelişkisine, daha açık olarak söylersek, rejimin kökenlerinde, "sahici" bir devrimci proje olduğuna tanıklık ediyordu – kesintisiz temizlikler yalnızca rejimin kökenlerinin izlerini silmek için zorunlu değildi, aynı zamanda bir biçimde "bastırılmış olanların geri dönüşü" olarak, rejimin kalbinde yatan radikal bir olumsuzluğun hatırlatması olarak da zorunluydu. Partinin üst kademelerinin Stalinist temizliği, bu temel ihanete dayanıyordu: Sanıklar, Devrime yeni *nomenklatura*'nın üyeleri olarak ihanet etmişlerse suçluydular. Stalinist terör, basitçe sahici devrimci geçmişin izlerini silme çabası olarak Devrimin ihaneti değildir sadece; daha ziyade Devrimin kendi içindeki ihanetini devrim sonrası yeni düzene (yeniden) kazımaya, *nomenklatura*'nın tüm üyelerini tehdit eden keyfi tutuklamalar ve öldürmeler kılığında "düşünme"ye veya "not düşme"ye zorlayan bir tür "şeytanî sapkınlığa" delalet etmektedir – psikanalizde Stalinist günah çıkarmadaki suçluluğun, hakiki suçluluğu gizlediği gibi. (Gayet iyi bilindiği gibi, Stalin bilgece

[61] A.g.e.

hareket ederek, NKVD'ye *nomenklatura*'ya duydukları nefret nedeniyle kıdemli bürokratları [*apparatchik*] tutuklamaktan ya da onlara işkence etmekten imtina etmeyecek olan alt toplumsal kökenlerden gelen insanları almıştı.) Yeni *nomenklatura*'nın yönetiminin istikrarı ile "bastırılmış olanların dönüşü"nün *nomenklatura* kademelerindeki mükerrer temizlikleri kılığında tezahür eden sapkınlık arasındaki içsel gerilim, Stalinist fenomenin tam kalbinde bulunmaktadır: Temizlikler, ihanete uğramış olan devrimci mirasın hayatta kalıp rejime dadandığı... bu biçimin ta kendisidir. Mao örneğinde halihazırda belirtildiği gibi, burada Önder'in rolü açıkça belirginleştirilmelidir: Önder talihteki bu değişimlerin dışında tutulmaktadır, çünkü o "Kötü Yönetim Lordu"dur, yoksa geleneksel Efendi değil: Cümbüşvari alt üst oluş failinin ta kendisidir.

Stalinist *nomenklatura,* bu kendi kendisini yıkıcı cümbüşvari dinamik nedeniyle, henüz "Yeni Sınıf" olarak nitelenemez – Andrzej Walicki'nin belirttiği gibi, *nomenklatura*'nın yeni bir sınıf olarak istikrar kazanması, paradoksal biçimde hakiki Stalinist "totalitarizm"le uyuşmaz: Bu yalnızca Brejnev yıllarında gerçekleşmiştir:

> Sovyet tarihinde ilk kez "kendini yüksek otoriteye itaat etmekten kurtarmayı başarmış" olan Sovyet *nomenklatura*sı, sağlamlaşmış fiziksel güvenliğin (bunu Kruşçev yönetimi elde etmiştir) yanı sıra performansına bakılmaksızın iş güvenliğinin de keyfini sürebilen durağan ve ayrıcalıklı bir tabaka olarak oluşturmuştur – aslında bu yeni hükümran sınıfınkine benzer bir mevkidir. [...] Totalitarizmin doruk noktası, yalnızca olanaklı tüm sapmaların değil ama aynı zamanda varlıkları ideolojik katıksızlığı tehlikeye düşürebilecek ve iktidarın yekpâre yapısının altını oyabilecek durağan çıkar gruplarını da mutlak bir biçimde ortadan kaldırmayı amaçlayan daimi temizlikler devridir.[62]

Burada çıkarılması gereken iki paradoksal sonuç daha bulunmaktadır: Stalinist rejimin özel ideolojik doğası nedeniyle (eşitlikçi ve âdil komünist toplum hedefine nominal bağlılığı), *nomenklatura*'nın terörü ve temizliklerinin kendisi, sadece kendi doğasına kazınmış olmakla kalmayıp (*nomenklatura*'nın eksik-

[62] Andrzej Walicki, *Marxism and the Leap to the Kingdom of Freedom*, Stanford, CA: Stanford Universite Press 1995, s. 522.

siz varlığı ilân edilmiş hedeflere ihanetti), aynı zamanda rejimin kendi ideolojisinin "sosyalizme ihanet" suçundan gerçekten de suçlu *olan nomenklaturası* karşısındaki intikamıdır. Dahası, *nomenklatura*'nın yeni bir sınıf olarak tamamen sağlamlaşabilmesi ancak üyelerinin rejimin ideolojik hedeflerini ciddiye almaktan vazgeçmiş olmalarıyla mümkün olur – Brejnev yıllarında ortaya çıkan "gerçekten-varolan sosyalizm" teriminin rolü de burada yatmaktadır: Bu, rejimin kendi komünist bakışı terk edip kendisini pragmatik güç siyasetleriyle sınırladığına işaret etmektedir. Bu aynı zamanda, Sovyet yönetici elitinin kendi görevine dair o özgün tarihsel (hatta devrimci) coşkuya hâlâ sahip olduğu son yılların Kruşçev yılları olduğu (sıklıkla belirtilen) gerçeğini de doğrulamaktadır – Kruşçev'den sonra, O'nun Amerikalılara yönelik "Sizi gömeceğiz! Torunlarınız Komünist olacaklar!" biçimindeki meydan okuyucu bir mesaj daha yoktur.

... *Sergei Eisenstein'ın filmlerinde*

Welles'in *Şahane Ambersonlar* [Magnifienct Ambersons] filminin yanı sıra, Eisenstein'ın *Bejin Çayırı* [Bezhin Meadow] ve *Korkunç İvan* [Ivan the Terrible] filminin üçüncü bölümü kesinlikle sinema tarihinin kayıp şaheserleri serisinde yer alırlar.

Bejin Çayırı filminin yüce ironisi, filmin başlığıdır: Filmin başlığı Ivan Turgenyev'in, *Avcının Notları* [Sketches from a Hunter's Album] adlı eserinde yer alan kısa hikâyelerden birinden alınmıştır, hikâye ölümün doğaüstü alâmetlerini tartışan köylü delikanlıları konu edinmiştir. Kulakların tasfiye edildiği yıllarda kolektif çiftlikleri desteklediği için karşı devrimci babası tarafından öldürülen Pavlik Morozov adlı bir köylü delikanlısının (kötü) şöhretli vak'asına dayanmaktadır, fakat bu vak'anın filmin hikâyesiyle alâkası nedir? Nadhesda Krupskaya'yı ofisinde genç bir Komsomol üyesiyle vahşi bir seks ilişkisindeyken tasvir eden "Lenin Varşova'da" ["Lenin in Warsaw"] adlı tablonun karşısında kafası karışmış gözlemcinin sorusunu neredeyse tekrarlayası gelir insanın – "Lenin Nerede?" (Rehberin serinkanlı yanıtı: "Lenin Varşova'da.") Peki, Bejin Çayırı nerede? İki hikâye arasında yankılar bulunsa da, açık anlatı düzeyinde değildir bunlar; bu yankılar, alta yatan fantazmatik "sanal" düzeyle ilgilidir. Filmde de, doğaüstünün, Kilise'nin dünyevî temsilcisiyle

mücadele eden bir grup köylü delikanlı bulunmaktadır. Ne var ki, delikanlılar, ölümün alâmetlerini cümbüşvâri bir orjide yok ederek "ölümün doğaüstü alâmetlerini tartışırlar."[63]

Filmlerinde, libidinal ekonomideki kaymayı Leninist devrimci hararetten Stalinist "Thermidor"a dönüştürmesi, Eisenstein'ın büyüklüğüdür. Devrimci yıkıcı şiddetin coşkun orjisini (Eisenstein'ın bizzat "yıkımın gerçek âlemi, baküs şenliği" adını verdiği) sergileyen arketipik Eisensteincı sinematik sahneyi anımsayınız: Ekim [October] filminde Kışlık Saray'ın şarap mahzenlerine dalan muzaffer devrimciler kendilerini binlerce pahalı şarap şişesini dağıtmanın çoşkun orjisine kaptırırlar; *Bezhin Meadow* filminde, köylü Öncü güçler yerel kiliseye zorla girip kiliseye saygısızlık eder, emanetleri yağmalar, bir ikona üstünde kavga ederler, günaha girerek papaz cübbelerini denerler, heykellerle sapkınca alay ederler... Aslında amaca yönelen araçsal etkinliğin bu şekilde askıya alınmasında, bir tür Bataillecı "dizginsiz harcama"yla karşı karşıyayızdır – devrimi aşırılıktan yoksun kılmak yönündeki bu mütedeyyin arzu, âdeta devrimsiz bir devrime sahip olma arzusudur. Eisenstein'ın *Ivan the Terrible* filminin renkli (gerçekten bir önceki) tek bölümü kontun "normal" güç ilişkilerinin tersine çevrildiği Bakhtinci fantazmatik bir mekân olan büyük salondaki cümbüşvâri orjidir, bunu, ikinci bölümünde yaptığı şeyle karşılaştırınız: Burada çar, yeni çar olarak ilân ettiği gerizekâlının kölesidir ve Ivan, ebleh Vladimir'e tüm imparatorluk nişanlarını sunar, sonrasında, huzurunda naçizane diz çökerek elini öper. Söz konusu sahne, "*opriçnikler*"in" (İvan'ın özel ordusunun) bütünüyle "gerçekdışı" tarzda sahnelenmiş müstehcen korosu ve dansıyla başlar: Hollwood ve Japon tiyatrosunun, sözleri tuhaf bir hikâyeyi anlatan müzikal numaralarından birinin acayip bir karışımı (Ivan'ın düşmanlarının kafalarını koparan bir baltaya methiyeler dizilmektedir). Şarkıda, ilk olarak, zengin bir sofrada yemek yiyen Boyar* grubunu betimlemektedir: "*Orada ortada... altın kâse uzanır... elden ele.*"

---

[63] Diğer bir nefes kesen ironi şudur: Filmin ilk versiyonu Sovyet köy yaşamını hakiki anlamda iyimser Sosyalist Gerçekçi devrimci bir ruhla betimlemediği için reddedildiğinde, stüdyo senaryoyu yeniden yazması için Isaac Babel'i çağırmıştır.

* Tuna bölgesinde, Transilvanya'da, Rusya'da soylulara verilen unvan. –*ç.n.*

Derken, koro zevkli ve heyecanlı bir beklentiyle sorar: "*Haydi canım. Haydin. Şimdi ne olacak? Hadi gel, dahasını anlat bize!*" Sonra, bir *opriçnik* tek başına, öne eğilerek ve ıslık çalarak haykırır: "*Vurun baltalarla!*" İşte artık, müzikal keyfin siyasal tasfiyeyle birleştiği müstehcen alandayızdır. Dahası, filmin 1944'te çekildiği gerçeğini de hesaba katarsak, bu olup bitenler, Stalinist temizliklerin cümbüşvari karakterini doğrulamıyor mu? Geceye özgü benzer bir orjiye *Ivan*'ın üçüncü bölümünde de rastlarız, ki bu filme aktarılmamıştır – Günahkâr müstehcenliğin açık olduğu bu bölüm için senaryoya[64] bakınız: Ivan ve *opriçnikleri* gece vaktindeki içki âlemlerini, normal kıyafetlerinin üstünde siyah keşiş kuşakları sarmış olarak şeytana tapınma âyini biçiminde icra ederler. Eisenstein'ın gerçek büyüklüğü burada yatar: Siyasal şiddetin konumundaki yıkıcı enerji temel olarak, o özgürleştirici "Leninist" infilaktan Hukukla işleyen "Stalinist" müstehcenliğe doğru kayışını saptamasında (ve betimlemesinde).

İlginç bir şekilde, filmin her iki bölümünde de Ivan'ın esas rakibi bir erkek değil kadındır: Ivan'ın halası, yaşlı ve kudretli Euphrosyna Staritskaya, ebleh oğlu Vladimir'i Ivan'ın yerine geçirerek kendisi için hükümranlık istemektedir. Bütün iktidarı isteyen ama bu gücü "ağır bir yük" olarak algılayan ve bunu amacı (büyük ve kudretli bir Rus devletinin yaratılması) uğruna bir araç olarak kullanan Ivan'ın aksine, Euphrosyna hastalıklı bir tutkuya yakalanmıştır. Ona göre, iktidar kendinde amaçtır. Yukarıdaki satırlar Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi* [Phenomenology of Spirit] adlı eserinde kadın milleti [*womankind*][65] mefhumu üzerine yazdığı satırlara ve Wagner'in *Lohengrin* adlı eserindeki Ortrud figürüne mükemmelen uymaktadır: Wagner'e göre, siyasal hayata müdahale eden ve iktidar arzusuyla harekete geçmiş bir kadından daha korkunç ve daha iğrenç hiçbir şey yoktur. Erkek ihtirasına kıyasla, devlet siyasetinin evrensel boyutunu algılamada yetersiz olan kadın, iktidarı kendi dar aile çıkarlarını ya da daha kötüsü kendi geçici kişisel hevesini desteklemek için ister. Peki, aynısı *Ivan the Terrible* için de geçerli değil mi?

---

[64] Bkz. Sergei Eisenstein, *Ivan the Terrible*, Londra: Faber and Faber 1989, s. 225-264.

[65] G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, Oxford: Oxford Universite Press 1977, s. 288.

Euphrosyna, Ivan'ın zehirlenmiş ve kendisini bütünüyle kocasına adamış, kocasına teslim olmuş, mülayim bir kadın olan gelininin zorunlu karşı sürümü değil midir?[66]

İvan'ın paradigmatik jesti şudur: Bir dehşet gösterisi ve başlatmak zorunda olduğu katliamın ardından pişmanlığı sahneye koyar ve sonrasında ani dönüşlü bir jestle, zalimliğini daha da fazlasını talep ederek bütünüyle onaylar. İkinci Bölümdeki kendine özgü momentte, *opriçnikleri* tarafından katledilmiş boyar bedenlerini teftiş ederken naçizane istavroz çıkarır. Birdenbire durur, gözlerinde hissedilen delice öfke parıltısı eşliğinde eliyle yeri işaret ederken, boğuk bir sesle "Çok az!" der. Bu sarsıcı geçişi, oyunculuğundaki öğesel özellik sayesinde en iyi şekilde örneklendirir: İvan'ı tekrar ve tekrar, yüzündeki acınası ifadeyle sanki kendisini o bilindik asil göreve tutkuyla kaptırmış gibi ileriye bakarken görürüz. Derken, birdenbire paranoyak deliliğin sınırındaki bir kuşku ifadesiyle etrafına bakar. Bu kaymanın bir çeşitlemesi I. Bölüm'de rahiplerin daha onun hastalığı sırasında ölüm âyini düzenleme heveslerinin gösterildiği o ünlü sahnedir. Başını devasa bir kutsal kitapla örterler; İvan âyine göğsünün üstünde tuttuğu yanan bir mumla ve dua ederek katılır; fakat başını ansızın İncil'in altından kurtarmaya uğraşır, can havliyle durumuna bakmak ister gibidir tükenmiş bir halde, başı kitabın altındaki yastığa düşer.

Bu bizi, Eisenstein'ın *donnée* (merkezî dramatik ve duygusal noktası) dediği üçlemenin planlanmış sahnelerinden birine götürür: Üçüncü Bölüm'ün orta yerinde, İvan'ın yönetimine başkaldırmış bir şehir olan Novgorod'un kuşatılıp yok edilmesinin ardından, İvan kendisinin içini yiyen kuşku ve kaygılardan harap olmuş bir halde günah çıkarmak için bir rahip talep eder. Söz konusu sahne, İvan'ın kafasının perdenin yarısını kapladığı uzun ve sürekli bir yakın çekimdir; perdenin diğer yarısı İvan'ın anavatan için uygulamak zorunda kaldığı korkunç icraatlarını

[66] Cinsel kimliğin *Ivan*'daki akışkanlığı ve birbirine değişebilirliği sıklıkla fark edilmiştir: Fyodor Basmanov, Ivan'ın yeni partneri olarak zehirlenmiş Anastasia'nın yerine geçmektedir; Vladimir kadınsılaşmış ve annesi Euphrosyna erkeksileşmiştir; Polonya Sarayı gülünç bir şekilde kadınlaşmıştır, vb. Bu kadınsılaşma Elisabeth'in bir erkek (yönetmen Mikhail Romm) tarafından canlandırıldığı üçüncü bölümdeki İngiliz Sarayı'ndaki sahnede doruğa ulaşmaktadır.

bir bir sıralarken onu dinlemekte olan rahibin sallanan haçıyla kaplanmıştır. İtirafı dinlemekte olan rahip yani Eustace, aniden öldürülmüş olanların adlarına (haçının zangırdamasıyla hoş bir şekilde dikkat çekilen bir olgu) gösterdiği aşırı ilgiyi belli ederek heyecan içinde ölüler arasında başka adların da olup olmadığını sorar: "Phillip? Ve ... Timothy? ve Michael?" Onu rahatlatan ("onu yakalayacağız!") İvan kendisini toparlar. Eustace'ın haçını kavrayıp günah çıkartıcısıyla yüz yüze gelinceye dek aşağıya doğru çeker. Derken, elleri zincirden günah çıkartıcısının gırtlağına doğru uzanır ve onu tehditkâr bir şekilde suçlamaya başlar: "Acaba sen de mi bu melun cenahın bir parçasısın?" İvan sonunda iyice köpürür: "Tutuklayın şunu! Sorgulayın! Onu konuşturun!"[67]

Üçüncü Bölüm'ün daha heyacan verici bir anında, İvan bizzat Tanrı'yı bu diyalektiğe dahil eder. Kilisede bir keşiş, alçak bir ses tonuyla Novgorod'da öldürülenlerin adlarını okurken İvan da, üzerinde ilahi yargının gözlerinden kıvılcımlar saçan ve zalim yüzü hiddetle kaplanmış halde gösterildiği, büyük Kıyamet Günü tablosunun hemen altında yüzü koyun uzandığı yerde toz toprağa bulanmış halde yatmaktadır. İvan mazur görmeye çalıştığı o kana susamış eylemleri üzerine düşünür: "Bu günahkârlık değil. Öfke değil. Zalimlik değil. İhaneti cezalandırmak için bunlar. Ortak dâvaya ihaneti..." Derken, elem içinde, doğrudan Tanrı'ya seslenir:

> "Hiçbir şey demiyorsun, Göklerin Çarı?"
>
> *Bekler. Hiçbir yanıt gelmez. Öfkeyle, meydan okurcasına, dünyalı Çar tehditkâr bir şekilde Göklerin Çarı'na seslenir:*
>
> "Hiçbir şey demiyorsun, Göklerin Çarı?"
>
> *Dünyalı Çar, birden, şiddetli bir jestle mücheverle donatılmış âsâsını Göklerin Çarı'na savurur. Âsâ düz duvarda parçalanır.*[68]

Bu tuhaf sapmanın libidinal ekonomisi tam olarak nerede yer alır? Söz konusu olan, İvan'ın kişisel etik kaygıları ile ülkesi uğruna acımasız edimlerde bulunmak zorunda kalan bir hüküm-

[67] Eisenstein, *Ivan the Terrible*, s. 240-241.
[68] A.g.e., s. 237.

darın görevi arasındaki içsel çatışmasıyla harap olması değildir; İvan'ın yalnızca ikiyüzlü bir tutumla ahlâkî azap içerisindeymiş gibi yaparak basitçe blöf yapması da değildir. Muradı *tamamen samimi* bir şekilde tövbe etmektir, ama bununla öznel olarak özdeşleşmez. Sembolik düzenin sunduğu öznel yarılmada takılıp kalmıştır: Günah çıkarma âyinini tam anlamıyla dışsallaştırılmış bir âyin olmasını isterken, aynı zamanda, bu merasimin kuşkulu dış gözlemci konumunu da muhafaza eder, sırtından aniden hançerlenmeyi beklediği için daima teyakkuz halindedir. Tek istediği şey, konuştuğu ve kendisini bağışlamasını beklediği failin işini layıkıyla yapması ve siyasete burnunu sokmamasıdır. Kısacası, İvan'ın paranoyası günahlarını itiraf etmek istediği faile güvenememesidir – bu failin (en nihayetinde, Tanrı'nın kendisi) de İvan'a karşı gizli bir siyasal gündemi yürüttüğünden kuşkulanmaktadır. Burada Stalin'in Eisenstein'la olan o ünlü gece yarısı sohbetinde İvan'ın dindarlığını, İvan'ı düşmanlarını yok etme işini amansızca bitirmekten alıkoyan ahlâkî bir engele indirgemekte çok aceleci davranmasının nedeni işte budur:

> Korkunç İvan son derece zalimdi. Neden zalim olmak zorunda olduğunu göstermek mümkündür. Korkunç İvan'ın hatalarından biri, beş büyük feodal ailenin işini tamamen bitirmemiş olmasıdır. Bu beş aileyi yok etmiş olsaydı, Karışıklık Dönemi olmazdı. Korkunç İvan birisini infaz ettiyse, sonrasında tövbe etmiş ve uzun bir süre dua etmiştir. Tanrı onu bu konularda rahatsız etmiş. [...] Kararlı olmak zorunluydu.[69]

Dehasına karşın Stalin'in kavrayamadığı şey, tövbe merasiminin düşmanların acımasızca öldürülmesinin önünde bir engel olmaktan ziyade öldürme ve tövbe arasında bitmek bilmeyen salınımların kendi kendine işleyen sarmalını inşa etmeye nasıl yardımcı olduğudur. Bu sarmal *Ivan the Terrible* eserinin Üçüncü Bölümü'ndeki dayanılmaz heyecanına ulaşacaktır. Filmin senaryosunda, büyük mahkeme salonunda İvan'ın kendi *opriçniklerine* karşı proto-Stalinist temizliği gerçekleştirdiği bir sahne yer almaktadır. Toplanmış *opriçniklere* seslenen İvan netameli bir şekilde isim vermeden "Aramızda *opriçniklerin* dâvasını altınla ta-

[69] Şuradan çevrimiçi erişilebilir: http://revolutionarydemocracy.org/rdv3n2/ivant.htm.

kas edenler var" iddiasının ardından devam eder: "Aranızda hem saygıdeğer hem de en yüksek güvene layık olmuş birisi bulunuyor [...] Bu alçak benim güvenime ihanet etti." İvan'ın bakışını izleyen tüm gözler, İvan'ın sâdık adamı Aleksey Basmanov'da sabitlenir, Aleksey'in dertli oğlu Fyodor'unkiler de dahil olmak üzere. Derken, İvan sorar: "Bu denli bilge bir kafayı kesebilecek kim var?" Gözleri, başı öne eğilen Fyodor'dan ayrılmaz. Fyodor üzerinde İvan'ın bakışını hisseder; doğruca İvan'ın gözlerine bakmak için başını kaldırır. Güç belâ algılanabilir bir hareketle İvan başını oynatır; Fyodor masadan kalkıp babasına gider ve onu dışarı çıkarır.

Dışarıda karanlık bir yerde, Aleksey oğluna suçunu itiraf eder, ancak oğlu ve ailesi için bu sayede "soyumuz devam edebilsin" diye bir yığın altın biriktirdiğini söyler; sonrasında kendisini öldürmesinin ardından soyundan gelenler için tüm altını saklamaya söz vermesi için oğluna yalvarır; Fyodor ant içer, baba ve oğul sarılıp öpüşürler ve oğlu süratle babasının kellesini uçurur. Ardından sahne, büyük bir gerginlik ve azap içinde kapıya doğru bakmakta olan İvan'ın bulunduğu büyük salona döner. Nihayet kapı açılır ve Fyodor yeniden görünür: Boynu bükük, saçları alnına yapışmış bir haldedir. Başını kaldırır; İvan doğrudan onun gözlerine bakar.

> Ne var ki, Fyodor'un bakışı halihazırda katıksız değildir; İvan'ın bakışına karşı koyamaz. Aldatıcı biçimde konuşan İvan'ın dudakları seğirmektedir: "Babana hiç merhamet göstermedin, Fyodor. Bana ne diye merhamet gösteresin veya savunasın?" Fyodor, Çar'ın babasıyla arasında geçen gizli konuşmayı sezdiğini kavrar.

İvan buyurur: "Tutuklayın!" Fyodor çıldırmışcasına İvan'a sığınmaya çalışır, ne var ki Staden (Alman bir *opriçnik*) tarafından hançerlenir. "Tek bir gözyaşı damlası Çar İvan'ın gri sakalından aşağıya süzülür. Sakalının ucunda, cenaze çelengindeki bir yağmur damlası gibi asılı kalır. İvan: "Bağışla beni Ey Tanrım, bağışla..." Ölmekte olan Fyodor gücünün son zerresiyle İvan'ı uyarır: "Alman'a güvenme Çarım!..." İvan ağır göz kapaklarını kaldırır: Bakışı Staden'ın üzerinde durur: "Kendi *opriçniklerine* karşı, yabancı bir misafir ne de çabuk Çar'ı savunmaya atılır!"

Sâdık Malyuta ağır eliyle çabucak Staden'ın omzunu kavrar...[70] Burada dahi, ihanet ve kuşku zinciri devam eder: Aleksey'den Fyodor'a, Fyodor'dan Staden'a... Her iki durumda da, İvan'ın kuşkusu tam da az önce çarı savunmak için cinayet işleyen kişiye yönelir.

Sâdık hizmetkârları olan Aleksey Basmanov ve oğlu Fyodor çifti bile sonunda ona ihanet ediyorsa (ailelerinin refahı ve mutluluğu için ondan hazine çalıp istifliyorsa), İvan kime güvenebilir? Onun en güvenilir ve ona bir köpek gibi adanmış olan infazcısı Malyuta Skuratov, onunla İvan'ın taç giyme töreninin sürdüğü kiliseyi basan güruhun başını çektiği sırada tanışır. Üçüncü Bölümün sonunda ölmekte olan Malyuta âdeta kendi halefini (İvan'ın kesinkes güvenebileceği kişiyi) tâyin eder: İkinci Bölümün sonunda İvan'ı öldürdüğünü zannederek Vladimir'i hançerlemiş genç adamı, Peter Volynets'i – sanki İvan yalnızca eski hainlerine hakikaten güvenebilirmiş gibi.

Asgari fark

Tam anlamıyla Stalinist bir trajediyi hayal edebiliriz: Göstermelik bir duruşmada suçlanan birisinin (*nomenklatura*'nın eski bir üyesi) kendisine yüklenen haksız cezanın geçmişindeki bir siyasal etkinliğin sonucu olduğunu ve bu anlamıyla olup bitenin ironik bir adalet alâmeti olduğunu varsayalım, diğer bir deyişle aslında alâmet bu kişinin "nesnel olarak suçlu" *olduğunu* kabul etmeye zorlandığında ortaya çıkar. Peki ama Stalin'in de benzer bir deneyimi, dört bir yanında ortaya çıkan karşı devrimci kumpas çılgınlıklarını aslında kendi çılgınlığının sonucu olarak tanımış olma ihtimalini deneyimlediğini hayal edebilir miyiz? Yapısal nedenlerle, hayır. Hayal edebileceğimiz şey, üst kademe *nomenklatura*'nın (söz gelimi, yaşamının son yıllarında, hepsi de yine Stalin'in anti-semitist paranoyası tarafından tehdit edildiklerinde) Stalin'e karşı tertiplediği başarılı bir darbedir (*coup d'état*); ne var ki, bizzat Stalin'e karşı onu hakiki sosyalizme karşı bir komplonun başında bulunduğunu itiraf etmeye zorlayacak göstermelik bir duruşma düzenlemek mümkün değildir. Yapabilecekleri en fazla, aynı zamanda onu dokunulamaz bir ölü Usta düzeyine yükselterek, ihtiyatlı bir şekilde öldürmekti.

[70] Eisenstein, *Ivan the Terrible*, s. 249-253.

Bir bakıma bu, 1930'ların sonlarında gerçekleşti. Papanın yanılmazlığı mefhumunun papanın gücünü arttırmak için değil de frenlemek için on dokuzuncu yüzyılın sonlarında uydurulduğu akıldan çıkarılmamalıdır: Papa seleflerinin kararlarını, onlar tanım gereği yanılmaz olduğundan hükümsüz kılamaz. Benzer bir paradoks Stalin için de geçerlidir: Onun yüceltilmesi, dokunulmaz ulu Önder düzeyine yükseltilmesi onun "gerçek" gücünün sınırlandırılmasıyla çakışmaktadır. Kendi kendini yok etmenin cümbüşvâri sarmalı bizzat üst *nomenklaturanın* kendisini yutmakla tehdit ettiği, büyük temizliğin zirvesindeyken, Politbüro Stalin'e otoritesini kendileriyle paylaşmaya zorlayarak Stalin'e kafa tutmuştu.

Stalinist rejimlerin standart bir şekilde "bürokratik sosyalizm" olarak nitelenmesi hepten yanıltıcıdır ve (kendi kendisini-) gizemlileştirmektedir: Bu Stalinist rejimin kendisinin sorunu, başarısızlıkların ve felâketlerin nedenini algılama tarzıdır – mağazalarda yeterince ürün yoksa, yetkililer halkın taleplerine yanıt vermeyi başaramıyorsa ve benzeri, "bürokratik" kayıtsızlık, âdi küstâhlık ve benzeri tavrını suçlamaktan daha kolay ne var ki? 1920'lerin sonlarından itibaren Stalin'in bürokrasi ve bürokratik tavırları hedef alan yazılar yazmasına şaşmamalı. "Bürokratizm" Stalinist rejimlerin işleyişinin bir etkisinden başka bir şey değildir ve söz konusu paradoks, bunun en temel yanlış adlandırma olmasıdır: Stalinist rejimlerin gerçekte yoksun olduğu şey tam da etkili bir "bürokrasi"dir (siyaset dışılaşmış ve usta bir yönetsel aygıttır).

Faşizmin değil de Komünizmin yirminci yüzyılın hakiki etik-politik felâketi olduğunda ısrar eden argümanlardan biri, Nazi Almanyası'nın tamamında nüfusu kontrol etmek için yalnızca 25.000 Gestapo gizli polisi varken, yalnızca minik Alman Demokratik Cumhuriyeti'nde (Doğu Almanya'da) çok daha az bir nüfusu kontrol etmek için 100.000 gizli polisin istihdam edildiği olgusuna –Komünist rejimin çok daha baskıcı doğasının açık bir kanıtı– dayanmaktadır. Gelgelelim, ya bu olgu başka bir yolla yorumlanırsa? Alman nüfusu Nazileri desteklemekte ahlâken Doğu Almanya nüfusundan çok daha fazla yozlaştığından (ve böylece rejimle işbirliği yaptığından) daha az sayıda Gestapo ajanına ihtiyaç duyulmuştur – Niçin? Doğu Almanya nüfusu

neden çok daha fazla direnmişti? Bunun yanıtı paradoksaldır: Basitçe Halkın kendi etik bağımsızlıklarını basitçe koruması, fakat rejimin de çoğunluğun benimsemiş olduğu "tözsel etik yaşam"dan yabancılaşması söz konusu değildir; bilakis, direniş hâkim ideolojinin başarısının bir göstergesiydi. Komünist rejime direnişinde halk, resmî ideolojinin gerçeklikle bariz bir şekilde ve sıklıkla çelişkiye düşmesine dayanıyordu: Fiilî özgürlük, toplumsal dayanışma, hakiki demokrasi... Muhalif direnişin resmî ideolojiye ne ölçüde borçlu olduğu unutulmamalıdır.

Tam da bu nedenle, günümüzde Kuzey Kore'nin artık Stalinist anlamda bile Komünist bir ülke olmadığı iddia edilebilir: Kuzey Kore, bir rejimin *tüm* yurttaşlarını resmî propagandaya maruz bırakmaya zorlayan Aydınlanmanın evrensellik mefhumu mirasıyla bağlarını koparmıştır. Kuzey Kore'deki "tam kontol bölgesi"nden kaçıp Çin üzerinden Güney Kore'ye ulaşan Shin Dong Hyok, bu bölgelere gönderilen mahkûmların asla buradan çıkamadığını aktarıyor: Onlar madenlerde veya ağaç kesme kamplarında ölünceye dek çalışmaya bırakılıyorlar. Yetkililer onlara ideolojik eğitim vermeyi bile umursamıyor: Bu bölgelerde ebeveynlerinin eline doğan (bütün hayatlarını onlarla tüketmeye yazgılanmış) çocuklara, yalnızca madencilik ve çiftçilik için gereken temel beceriler öğretiliyor. Shin'in yaşadığı kamp bölgesindeki 2 Numaralı Vadi'deki okulda 1000 çocuk olmasına karşın hiçbir ders kitabı bulunmamaktadır. Kuzey Kore'nin bütününde, köyler Komünist sloganlar ve Kim Jong'un resimleriyle bezenmiştir. 2 Numaralı Vadi'de ahşap bir levhaya kazınmış yalnızca tek bir slogan bulunmaktadır: "Herkes düzenlemelere uymalıdır!"[71] Burada karşı karşıya olduğumuz şey herhangi bir ideolojik temellendirmeden yoksun en katıksızından disipline edici bir mekanizmadır. Kuzey Korelilerin tümünün aziz önderlerine saygı duymaları beklenmektedir (Batılı gazeteciler, kör hastalara niçin görmek istediklerini sorduklarında, hastaların hepsi her şeylerini borçlu oldukları Kim Yong Il'yi görebilmek için demişlerdir) – burada sunulduğu biçimiyle kelimenin tam anlamıyla alt-insan statüsüne indirgenerek toplumsal yaşamdan

[71] Bkz. Choe Sang-Hun, "Born and Raised in a North Korean Gulag," *International Herald Tribune*, 9 Temmuz 2007, şu bağlantıdan erişilebilir: http://www.iht.com/articles/2007/07/09/news/korea.php.

dışlanmış bu mahkûmlar hariç herkesten aynı davranış beklenmektedir.

Bu noktada, Ernst Nolte'nin Heidegger üzerine yazılmış kitabına dönmek yerinde olacaktır, çünkü bu kitap, Nazizmi hayata geçirilebilir siyasal bir proje olarak kavrama, "Nazilerin kendilerine-kendileri hakkında anlattıkları hikâyeyi" yeniden yaratmaya çabalama, ki bu, kitabın etkin eleştirisinin bir *olmazsa olmaz*ıdır, ödevini ciddiyetle ele alıyor; aynısı Stalinizm için de yapılmalıdır.[72] Nolte, ilk ilkesi faşizm ile Komünizmi "nesnel olarak kıyaslamak" olan "revizyonist" tartışmanın ana terimlerini ve konularını da dile getirmiştir: Faşizm ve hatta Nazizm nihayetinde Komünist tehdide karşı bir tepki ve onun en kötü uygulamalarının (toplama kampları, siyasal düşmanların toplu tasfiyeleri) bir tekrarıydı:

> Nasyonal Sosyalistlerin ve Hitlerin "Asyatik" bir icraatı [Holocaust] yerine getirmeleri, yalnızca kendilerini ve kendi türlerini [Bolşevik] "Asyatik" bir icraatın potansiyel veya edimsel kurbanları olarak görmelerinden ötürü olabilir mi? "Gulag Takım Adaları" Auschwitz'i öncelemiyor muydu?[73]

Geçmişte olduğu gibi şimdi de kınanması gereken Nazizm böylece zamansal açıdan Komünizmden sonra beliren şeydi; içeriğiyle ilgili olarak da Komünist tehdide karşı aşırı bir *tepkiydi* aynı zamanda. Dahası, Nazizmin gerçekleştirdiği tüm o dehşet, yalnızca halihazırda Sovyet Komünizmi'nin gerçekleştirdiği dehşeti kopyaladı: Gizli polisin hâkimiyeti, toplama kampları, soykırım niteliğindeki terör... Nolte'nin vardığı sonuç, böylece Komünizm ile Nazizmin aynı totaliter biçimi paylaştıkları ve aradaki farkın yalnızca, aynı yapısal konumları ("Sınıf düşmanları" yerine "Yahudiler", vb.) dolduran ampirik faillerle ilgili olduğudur. Nolte'ye karşı standart liberal-solcu tepki, ahlâkî bir itirazdan oluşur: Nolte, Nazizm'i Komünist Kötülük'ün ikincil bir yansımasına indirgeyerek göreceleştirmektedir – peki ama

---

[72] Adorno'nun (ve genel olarak Frankfurt Okulu'nun) hayati önemdeki teorik skandalında, Nazizmi bir siyasal proje olarak düşünmeyi reddetmenin aksini bulmuyor muyuz: Eserinde (Habermas'ın ve diğerlerinin eserlerindekiler hakkında konuşmasak bile) bir Stalinizm analizinin bütünüyle yokluğu?

[73] Ernst Nolte, *Martin Heidegger – Politik und Geschichte im Leben und Denken*, Berlin: Propylaen 1992, s. 277.

Komünizm, bu engellenmiş özgürleşme çabası nasıl olur da Nazizm'in radikal Kötülük'ü ile kıyaslanabilir? Bu reddin aksine, Nolte'nin merkezî noktasını tümüyle kabul etmeliyiz: Evet, Nazizm gerçekte Komünist tehdide karşı bir tepkiydi; gerçekten de yalnızca sınıf mücadelesini, Arilerle Yahudiler arasındaki mücadeleyle değiştirmişti – gelgelelim, söz konusu sorun, hiç de öyle göründüğü gibi masum olmayan işte bu "yalnızca"da yatmaktadır. Burada sözcüğün Freudçu anlamıyla yerine geçme (*Vershiebung*) ile karşı karşıyayız: Nazizm ırk mücadelesini sınıf mücadelesinin yerine geçirmekte ve böylelikle sınıf mücadelesinin gerçek yerini perdelemektedir. Komünizmden Nazizm'e geçişte değişen şey, biçimdir ve Nazilerin ideolojik gizemlileştirmesi de biçimin bu değişiminde yatmaktadır: Siyasal mücadele, ırksal çatışmada doğallaştırılmakta, toplumsal yapıya içkin (sınıf) antagonizması, Ari topluluğunun ahengini bozan yabancı bir (Yahudi) kütlenin işgâline indirgenmektedir. Faşizmle Komünizm arasındaki fark bu nedenle "biçimsel-ontolojik"tir: (Nolte'nin iddia ettiği gibi) her iki durumda da yalnızca Düşman'ın konumunun farklı bir müspet unsurla (sınıf, ırk) doldurulduğu aynı biçimsel antagonist yapıyla karşı karşıya değiliz. Irk durumunda, doğallaştırılmış müspet bir unsurla karşı karşıyayken, sınıfsal antagonizmada kesinlikle toplumsal alana içkindir ve bu alanın kendisini oluşturmaktadır – faşizm bu nedenle antagonizmayı müspet ve birbirine karşıt terimlerin bir çatışmasına evirerek perdeler.[74]

Burada bir seçim yapılması gerekmektedir: Solcu ve sağcı "totaliterliğe" (Siyasal ve diğer farklara karşı toleranssızlığa, demokratik ve hümanist değerlerin reddine ve benzerine dayanarak her ikisi de kötüdür) karşı eşit mesafeli "katıksız" liberal duruş *a priori* yanlıştır, ikisi arasından bir taraf tutul*malı*dır ve birinin diğerinden temelde "daha kötü" olduğu ilân edil*meli*dir – bu ne-

[74] Yeri gelmişken belirtelim, İkinci Enternasyonal'in esas teorisyeni olan Karl Kautsky halihazırda 1920'lerin başında Bolşevik diktatörlüğe karşıtlığında, Bolşevizmin faşizm için baskıcı tekniklerin bir okulu olarak iş gördüğünü iddia ederek faşistleri "kopyacı" teröristler olarak, Bolşeviklerin "kardeş düşmanı" olarak algılamaktadır: "Faşizm, Bolşevizmin bir nüshasından başka bir şey değildir; Mussolini düpedüz Lenin'i taklit etmektedir" alıntılayan Massimo Salvadori, *Karl Kautsky and the Socialist Revolution*, Londra: Verso 1979, s. 290.

denle, faşizmin süregiden "göreceleştirilmesi", iki totaliterliğin rasyonel olarak kıyaslanması gerektiği mefhumu vb.– açık ve örtük olarak – faşizmin Komünizmden "daha iyi" olduğu, Komünist tehdide karşı anlaşılabilir bir tepki olduğu tezini *daima* içermektedir.[75]

Herbert Marcuse'ye 20 Ocak 1948'deki (halihazırda Üçüncü Bölüm'de atıfta bulunduğum) bir mektupta Heidegger şunları yazıyor:

> "Milyonlarca Yahudinin öldürüldüğü bir rejim hakkında..." ifade ettiğiniz ciddî ve meşru suçlamaya yanıt olarak, şâyet "Yahudiler" yerine "Doğu Almanlar" yazmış olsaydınız, aynısının müttefiklerden birisi hakkında da geçerli olduğunu ve olan biten her şeyin 1945'ten itibaren aleni hale geldiğini, oysa Nazilerin kanlı terörünün tek farkının aslında Alman halkından gizlenmiş olmasıdır..[76]

İnsanları gaddarca yurtdışına sürmek ile onları toplama kampında yakmak arasındaki ince farkın o anda uygarlıkla barbarlığı ayıran çizgi olduğu yanıtını vermekte Marcuse tümüyle haklıdır. Bir adım ötesine geçmekten çekinilmemelidir: Stalinist gulag ile Nazi imha kampları arasındaki ince çizgi aynı zamanda, o tarihsel anda, uygarlıkla barbarlık arasındaki farktır.

Gelin Stalinizmi en gaddar yerinde ele alalım: 1930'ların başındaki kulaksızlaştırma. Stalinist slogan "bir sınıf olarak kulaklar tasfiye edilmelidir" –Bunun anlamı nedir? Pek çok anlama gelebilir– onların mülkiyetini (toprağını) almaktan onları zorla başka yere (örneğin, Ukrayna'dan Sibirya'ya) veya düpedüz doğruca bir gulaga götürmeye – ne var ki, onların hepsini öylece öldürmek anlamına gel*mi*yordu. Amaç, onları bireyler olarak değil, *bir sınıf olarak* tasfiye etmekti. Kırsal nüfus bile bile aç bırakılarak (yine Ukrayna'da milyonlarca ölü) öldürüldüğünde,

---

[75] Nazizmle Komünizm arasındaki paralellikte ısrar eden Nolte gibi anti-komünist yazarlar Nazizmin de kendisini, sınıfın yerine milleti geçirerek sosyalizmin bir türü ("Nasyonal Sosyalizm") olarak algıladığını (ve tasarladığını) göstermekten hoşlanmaktadır. Gelgelelim, bu noktada, sosyalizm ile komünizm arasındaki farka tüm ağırlık yerleştirilmelidir: Pekâlâ bir "nasyonal sosyalizm" hayal edilebildiği halde (Çavuşesku'nun Romanyası ve Kamboçya'daki Kızıl Kmerler gibi tarihsel ucubelere bağlı olmaksızın) asla bir "nasyonal komünizm" bulunmamaktadır.

[76] Alıntılandığı yer Berel Lang, *Heidegger's Silence*, Ithaca, NY: Cornell University Press 1996, s. 21.

amaç onların metanetini kırmak, direnişlerini gaddarca bozguna uğratmak, onlara kimin efendi olduğunu göstermekti, yoksa hepsini öldürmek değildi. Buradaki fark –asgari ama hayati önemdeki fark– nihai amacın aslında Yahudileri bireyler olarak imha etmek, onları bir ırk olarak yok etmek olduğu Nazi Yahudisizleştirmeyle ilgili olarak varlığını korumaktadır.

O halde, bu anlamda Ernst Nolte haklıdır: Nazizm, Bolşevizmin bir tekrarı, bir kopyasıy*dı* – Nietzscheci terimlerle söylersek, Nazizm derinlemesine *yeniden-dönen* bir fenomendi.

6 Neden Popülizm (bazen) pratikte yeterince iyi olup, teoride yeterince iyi değildir

Eski İrlanda Başbakanı Gerald Fitzgerald, bir keresinde artık iyice klişeleşmiş olan "Bu teoride iyi olabilir, fakat pratikte yeterince iyi değildir" ifadesini uygun bir şekilde Hegelci tersine çevirmeyle formüle etmiştir: "Bu pratikte iyi olabilir, fakat teoride yeterince iyi değildir". Burada kullanıldığı biçimiyle tersine çevirme, popülist siyasetin muğlak konumunu en iyi şekilde özetlemektedir: Bazen kısa vadeli bir pragmatik ödünün parçası olarak onaylanabilen bu mefhum, eleştirel olarak en temel boyutunda reddedilmelidir.

Popülizmin müspet boyutu, demokratik kuralları potansiyel olarak askıya almasıdır. Demokrasi –terimin bugün kullanıldığı tarzıyla– biçimsel kanunculuğu her şeyden çok gözetir: Demokrasinin asgari tanımı, antagonizmaların çekişmeci oyun içerisinde sindirilmesini tümüyle güvence altına alan bir takım biçimsel kurallara koşulsuz bağlılıktır. "Demokrasi", seçim manipülasyonlarından hangisi gerçekleşirse gerçekleşsin, her bir siyasal failin sonuçlara koşulsuzca saygı duyacağı anlamına gelir. Bu anlamda, 2000'deki ABD başkanlık seçimleri etkin şekilde "demokratik"tir: Bariz seçim manipülasyonuna ve birkaç yüz Floridalı oyun başkanın kim olacağına karar vermiş olmasının aşikâr anlamsızlığına karşın, Demokratik aday yenilgisini kabul etti. Seçimleri takip eden birkaç hafta boyunca süren belirsizlikte, Bill Clinton şaka kaldırır bir yorumda bulundu: "Amerikan halkı sözünü söylemiştir; yalnızca ne dediklerini bilmiyoruz." Bu yorum, kastettiğinden daha da ciddiye alınmalıdır: Bugün bile, bunu bilmiyoruz – ve belki bunun nedeni, sonuçların arkasın-

da herhangi bir gerçek "mesajın" yokluğudur... Jacques-Alain Miller demokrasinin nasıl "üstü çizili" büyük Öteki'yi imlediğini göstermiştir;[1] gelgelelim, Florida örneği, her şeye karşın, demokraside var olmayı sürdüren bir "büyük Öteki"nin bulunduğunu göstermektedir: Sonuç ne olursa olsun itaat edilmesi gereken seçim kurallarının usuli "büyük Öteki"sidir – popülizmin askıya aldığı (askıya almakla tehdit ettiği) şey işte *bu* "büyük Öteki", yani kurallara koşulsuz güvendir. Popülizmde, liberal görüşe göre daima şiddetli, tehditkâr bir şeyin olmasının nedeni işte budur: Seçimler manipüle edilirse, "halk iradesi"nin kendini dayatmak için başka bir yol bulacağına dair açık veya örtülü bir baskı, bir uyarı; iktidarın seçimlere dayalı meşrulaştırılmasına saygı duyulsa bile, seçimlerin ikinci bir rol oynadığı, esas ağırlığı başka bir yerde bulunan siyasal bir süreci tasdik etmeye yaradığı açık kılınmıştır. Venezüela'da Hugo Chavez rejiminin gerçek anlamda popülist olmasının nedeni işte budur: Her ne kadar bu rejim seçimlerle meşrulaştırılmış olsa da, gücünün kullanımı başka bir dinamiğe (gecekondulardaki [*favela*] yoksulların doğrudan örgütlenmesine ve başka yerel öz-örgütlenme biçimlerine) dayanmaktadır. Popülist rejimlere "heyecan" veren işte budur: Demokratik kurallar asla tamamıyla onaylanmazlar, onlara dair daima bir belirsizlik, "oyunun ortasında âdil olmayan bir şekilde değiştirilmiş" olma ihtimalini belli belirsiz gösteren bir daimilik olması nedeniyle kurallar daima yeniden tanımlanacaktır. Popülizmin bu veçhesi tamamıyla kabul edilmelidir – buradaki sorun popülizmin "demokratik olmayan" karakteri değil, tözsel bir mefhum olan "halk"a güvenidir: Popülizmde, "büyük Öteki" her ne kadar (potansiyel olarak) usuli *biçimsellik* kılığında askıya alınsa da, iktidarı meşrulaştıran *tözsel* fail olarak Halk kılığında geri döner.

Dolayısıyla demokrasinin iki temel ve indirgenemez yanı bulunmaktadır: "İhtiyaç fazlası" olanların, "hiçbir parçanın parçası" olanların, biçimsel olarak toplumsal yapıya dahil edilirken, bu yapıda belirli bir konumu olmayanlara ait mantığın şiddetli eşitlikçi yükselişi; ve iktidarı uygulayacakları seçmenin düzenlenmiş, (az ya da çok) evrensel usulü. Bu iki yandan her biri diğeriyle nasıl bir ilişki içindedir? Ya ikinci anlamıyla demokrasi,

[1] Jacques-Alain Miller, *Le Neveu de Lacan*, Paris: Verdier 2003, s. 270.

nihai olarak *kendisine karşı bir savunma*ysa, toplumsal mabedin hiyerarşik işleyişini bozan eşitlikçi mantığın şiddetli tecavüzü anlamındaki demokrasiye karşı, bu aşırılığı toplumsal mabedin olağan idare edilişinin bir parçası haline getirmek için yeniden işlevselleştirme girişimiyse?

Lakin burada kaçınılması gereken tuzak, bu iki kutbu "kötü"ye karşı "iyi" olarak karşı karşıya getirmektir, diğer bir deyişle kurumsallaştırılmış demokratik usulü, ilkel demokratik deneyimin bir "katılaşması" olarak bertaraf etmektir. Gerçekte burada önemli olan şey, demokratik galeyanın kurumsallaşmış hale gelmesindeki, toplumsal düzene çevrilmesindeki başarı derecesidir. Halkın "ertesi gün" taze demokratik kanla yeniden canlandırılmış olan iktidar ilişkilerinin ağırbaşlı gerçekliğine uyandırılmış olması nedeniyle iktidardakiler, sadece demokratik galeyanın etkilerini kolayca onarmakla kalmazlar aynı zamanda (İktidardakilerin Fransız 1968 Mayısı'nda olduğu gibi "yaratıcılık patlamasını" sevmelerinin nedeni işte budur); sıklıkla olduğu gibi, kalabalığın "totaliter" tutkusundan kaynaklanan saldırı karşısında çoğunluğun o "ölü mektuba"* bağlılığını devam ettirmesi olan "katılaşmış" demokratik usül, ayakta kalan tek savunma işlevini yerine getirir.

Söz konusu sorun şöyledir: Hayli şiddetli eşitlikçi demokratik itkinin nasıl düzenleneceği/kurumsallaştırılacağı, terimin ikinci anlamıyla (düzenlenmiş usul) demokraside boğulmasının nasıl engelleneceği? Bunu yapmanın bir yolu yoksa, o halde "sahici" demokrasi, o meşhur akşamdan kalmalık normalleştirilmesi gereken geçici bir ütopik feveran olarak varlığını sürdürmektedir. Burada kabul edilmesi gereken acı sonuç, eşitlikçi demokrasinin demokratik usül üzerindeki bu fazlalığının kendisini yalnızca karşıtının kılığında, devrimci-demokratik *terör* olarak "kurumsallaştırabileceği"dir.

Pratikte yeterince iyi...

2005'te Avrupa Anayasası projesine Fransızların ve Hollandalıların "hayırları", "Fransız teorisi"nde *yüzer-gezer gösteren*

* Dead letter: Hükümsüz yazı, hükümsüz/ölü belge, sahibine ulaştırılamayan, dolayısıyla bilinmediği için olmayan mektup anlamlarına gelen bu ifadeyi, anlam yükünü karşılayabilmek için, "ölü mektup" olarak çevirdik. *–ç.n.*

olarak atıfta bulunulan şeyin kolay anlaşılır vak'alarıydı: Kafası karışmış, tutarsız, aşırı belirlenmiş anlamların "hayır"ı, işçi haklarının savunusunun ırkçılıkla birlikte dahil olarak var olduğu, algılanmış bir tehdide ve değişim korkusu karşısındaki kör tepkinin bulanık ütopik umutlarla birlikte dahil olarak yer aldığı bir tür konteynır. Fransız "hayırı"nın gerçekte pek çok başka şeye bir "hayır" olduğu anlatılıyor bize: Anglo-sakson liberalizmine, Chirac'a ve Chirac hükümetine, Fransız işçilerin ücretlerini aşağı çeken ve Polonya'dan gelen işçi göçmen akınına, vb. Gerçek mücadele şimdi sürmektedir: Tam olarak söylemek gerekirse, bu "hayır"ın anlamı için mücadele – Bunu kim sahiplenecek? Kim – şâyet biri yapacaksa – bunu tutarlı bir alternatif siyasal tasavvura çevirecek?

Söz konusu "hayır"ın baskın bir yorumu varsa, "Ahmak! Bu ekonomi" biçimindeki Clinton'a ait eski sözün yeni bir çeşitlemesidir: Söz konusu "hayır" sözümona Avrupa'nın ekonomik uyuşukluğuna, yeni yeni beliren diğer ekonomik güç bloklarının gerisine düşmeye, Avrupa'nın ekonomik, toplumsal ve ideolojik-politik ataletine bir tepkiydi – *ne var ki*, paradoksal bir biçimde, müstehcen bir tepkiydi, eski refah-devleti imtiyazlarına tutunmak isteyen imtiyazlı Avrupalıların bu sözü edilen ataleti *lehine* bir tepkiydi. "Eski Avrupa"nın herhangi bir gerçek değişimden duydukları korkuyla tetiklenmiş tepkisiydi, küreselci modernleşmenin Cesur Yeni Dünyası'nın belirsizliklerinin reddiydi.[2] "Resmî" Avrupa tepkisinin, "hayır"ı destekleyen tehlikeli, "irrasonel", ırkçı ve soyutlama taraftarı tutkular karşısında, açıklığın ve liberal çokkültürcülüğün dar görüşlü reddi karşısında neredeyse paniklemesine şaşmamalı. Seçmenlerin artan ilgisizliği ve halkın siyasete katılımındaki düşüş hakkındaki şikâyetleri daima duyarız, bunlardan endişelenen liberaller sürekli olarak insanları sivil toplum girişimleri üzerinden harekete

[2] Avrupa taraftarı yorumcuların pek çoğu, Birliğin Doğu Avrupalı yeni üyelerini, Birleşik Krallık, Fransa, Almanya ve diğer bazı eski üyelerin bencil ve uzlaşmaz davranışları karşısında malî fedakârlıklara katlanmaya hazır olmalarına karşı çıkmıştır – gelgelelim, Slovenya'nın diğer yeni Doğulu üyelerin ikiyüzlülüklerini de akıldan çıkarmamak gerekir: Özel bir kulübün içeriye girilmesine izin verilen son üyeleri olmak isteyen son üyeleri gibi davrandılar. Fransa'yı ırkçılıkla suçlarken, bizzat kendileri Türkiye'nin Birliğe girmesine karşı çıktılar...

geçirme, onları siyasal süreçlere daha fazla katma ihtiyacı üzerine konuşmaktadırlar. Fakat kural olarak bu insanlar, apolitizm uykularından uyanışları sağcı popülist isyan kılığında olmaktadır – pek çok aydın teknokrat liberalin artık "ilgisizliğin" önceki biçiminin kılık değiştirmiş bir nimet olup olmadığını düşünmelerine şaşmamalı.

Katıksız sağcı ırkçılık olarak beliren söz konusu unsurların bile aslında nasıl işçi sınıfı protestolarının yer değiştirmiş bir versiyonu olduğu konusunda özenli davranmalıyız: İstihdam için bir tehdit oluşturan yabancı işçi göçünün artık sonlandırılmasını talep eden bir ırkçılık türü elbette vardır; lakin, eski Komünist ülkelerden kaynaklanan göçmen işçi akınının çokkültürcü toleransın sonucu olmadığına işaret eden o yalın gerçek de akıldan çıkarılmamalıdır –işçilerin taleplerini kontrol altında tutmak gerçekten de sermayen stratejisinin bir parçası*dır*– ABD'de Bush'un Meksikalı kanundışı göçmenlerin konumunu yasallaştırmak için, işçi sendikalarının baskısı içinde kaybolan Demokratlardan daha fazlasını yapmasının nedeni işte budur. Dolayısıyla, ironik açıdan sağcı ırkçı popülizm, günümüzde "sınıf mücadelesinin" "köhnemiş" olmak şöyle dursun, sürdüğünün en iyi argümanı –Sol'un bundan alması gereken ders, popülist ırkçılığın yabancı düşmanlığında varlık bulan gizemlileştirmesine/yerdeğiştirmesinin simetrik bir hatayı "banyo suyuyla birlikte bebeği atarak tamamlamadan", diğer bir deyişle, yalnızca popülist göçmen karşıtı ırkçılığa, onun yeri değiştirilmiş sınıfsal içeriğini aşındırmış olan çokkültürcü açıklıkla karşı çıkılmaması gerektiğidir– olmayı dilediği gibi iyiliksever bir şekilde, basitçe tolerans üzerinde ısrarcı olmak, anti-proleter sınıf mücadelesinin en kahpe biçimidir...

Bu noktada kendine özgü olan şey, Alman anaakım siyasetçilerin 2005 seçimlerinde yeni Linkspartei [*Sol Partinin*] oluşumu karşısındaki tepkisidir, Doğu Alman PDS (Party of Democratic Socialism-*Demokratik Sosyalizm Partisi*) ile SPD'nin (Social Democratic Party-*Sosyal Demokrat Parti*) solcu muhaliflerinin koalisyonudur – bizzat Joschka Fischer, Oskar Lafontaine'i "Alman Haider" olarak adlandırdığında kariyerinin en dibine gerilemiştir (çünkü Lafontaine ucuz Doğu Avrupa emeğinin Alman işçi ücretlerinin aşağı çekilebilmesi amacıyla ithal edilmesini

protesto etmişti). Lafontaine "yabancı işçilere" atıfta bulunduğunda veya SPD'nin sekreteri malî spekülatörlere "çekirgeler" dediğinde, kurulu siyasal düzenin sergilediği abartı ve panik hali tam da semptomatik bir tepkidir – sanki tam bir Neo-Nazi uyanışına tanıklık ediyormuşuz gibi. Bu topyekûn siyasal körlük, Sol'u Sağ'dan ayrıştırma kapasitesindeki bu ciddî kayıp, bu türden bir siyasallaşmadaki paniği açığa çıkarmaktadır. Kurulu siyaset ötesi koordinatların dışındaki herhangi bir düşünceye başvurulmasının "popülist demagogluk" olarak kenara atılması, aslında yeni bir *Denkverbot* [düşünce yasağı] içinde yaşadığımızın şimdiye kadarki en katıksız kanıtıdır.[3]

Günümüzün siyasal sahasının siyaset ötesi idare ile popülist siyasallaşma arasındaki kutuplaşmasından ibaret değildir olan biten; Berlusconi gibi fenomenler bu iki karşıtın aynı partide bile aynı anda varolabildiğini göstermektedir: Berlusconi'nin hareketi "Forza İtalia!", bir siyaset ötesi popülizm vak'ası, medyatik-yönetsel bir hükümetin kendisini popülist terimlerle meşrulaştırma çabası değil midir? Dahası, aynısı bir dereceye kadar, Birleşik Krallık'taki Yeni İşçi hükümeti ya da ABD'de Bush yönetimi için de geçerli değil mi? Diğer bir deyişle, popülizm giderek siyaset ötesi yönetime, bu yönetimin "sözde-somutlaşması" olarak, bireylerin dolaysız deneyimine başvurabilecek bir biçime çevrilmesi olarak "kendiliğinden" ideolojik ilâve olarak, çokkültürcü hoşgörünün yerine geçmiyor mu? Buradaki anahtar olgu, katıksız post-siyasetin (kendi kendisini meşrulaştırmasının, kendisini yetkin bir yönetim olarak sunan tamamen "teknokratik" bir rejim) doğası gereği imkânsız olduğudur: Herhangi bir siyasal rejim kendi kendisini meşrulaştıran destekleyici bir "popülist" düzeye ihtiyaç duyar.

Günümüz popülizminin geleneksel versiyonundan farklı olmasının nedeni işte budur – bu popülizmi farklılaştıran şey, insanları onun karşısında harekete geçiren muhalifliğidir: "post-siyaset"in yükselişi, uygun siyaset olan şeyin giderek çatışan çıkarların makûl yönetimine indirgemesi. ABD ve Batı Avrupa'nın hayli gelişmiş ülkelerinde, en azından, "popülizm" kurumsallaş-

[3] Burada söz konusu olan trajedi, elbette, en azından bir yere kadar, Linkspartei, herhangi bir hayata geçirilebilir küresel değişim programı olmayan bütünüyle protest bir parti olduğu olgusudur.

mış post-siyasete içkin olan gölge ikiz olarak belirmektedir: İnsanın neredeyse şunu söyleyesi gelir: Derridacı anlamıyla bunun *tamamlayıcısı* olarak, kurumsallaşmış mekâna uymayan siyasal taleplerin ifade edilebildiği bir arena. Bu anlamda, popülizme has kurucu bir "gizemlileştirme" bulunmaktadır: Bu gizemlileştirmenin esas jesti, durumun karmaşıklığıyla yüzleşmeyi reddetmek, karmaşıklığı sahte-somut bir "düşman" figürüne ("Brüksel bürokrasisi"nden kanundışı göçmenlere dek) net bir mücadeleye indirgemektir. Böylece, "popülizm" tanım gereği olumsuz bir fenomendir, iktidarsızlığın örtük kabullerinden biri olsa bile reddedişte temellenmiş bir fenomendir. Düşürdüğü anahtarını bir sokak lambasının altında arayan adam hakkındaki o eski fıkrayı hepimiz biliriz; nerede kaybettiği sorulduğunda, düşürdüğü yerin fazla aydınlık olmayan bir nokta olduğunu kabul eder; peki neden burada, o ışığın altında aramaktadır? Çünkü buradaki görünürlük diğer yerlere göre çok daha iyidir... Popülizmde bu aldanmadan bir şey vardır daima. Dolayısıyla popülizm, günümüzün özgürleştirici projeleri tarafından kendi içlerine kazımaları gereken bir proje değildir, hatta bir adım daha atılmalı ve günümüzün özgürleştirici siyasetinin esas görevinin, bu siyasetin ölüm-kalım sorununun, kurumsallaştırılmış siyaseti (popülizm gibi) eleştirmekle birlikte popülist cazibeden *sakınacak* siyasal tutumu harekete geçirecek biçimi bulmak olduğu ileri sürülmelidir.

O halde, tüm bunlar bizi Avrupa'nın içinde bulunduğu karışıklık konusunda nereye vardırmaktadır? Fransız seçmenlere, seçimde kullanılan terimlerin gayet imtiyazlı "evet" olmasından ötürü, net bir simetrik seçim sunulmamıştır: Elit kesim halka gerçekte hiç de seçim olmayan bir seçim sunmuştur – insanlar kaçınılmaz olanı, aydın uzmanlık sonucunu tasdik etmeye çağrılmıştır. Medya ve siyasal elitler, seçimi, bilgiyle cehâlet, uzmanlıkla ideoloji, post-siyaset yönetimle, Sol'un ve Sağ'ın arkaik siyasal tutkuları arasında bir seçim olarak sunmuştur.[4] "Hayır"

[4] Siyaset ötesinin sınırlandırması, yalnızca sağcı popülizmin başarısıyla değil, aynı zamanda Birleşik Krallık'taki 2005 seçimlerinde de en iyi şekilde örneklenmiştir: Tony Blair'in (Birleşik Krallık'ta düzenli olarak en az rağbet gören kişi seçilmektedir) giderek daha az rağbet görmesine karşın, Blair'den duyulan memnuniyetsizlik nedeniyle siyaseten etkin bir ifade bulmak için herhangi bir yol bulunmamaktadır; bu türden bir hayal kırıklığı, yalnızca tehlikeli parlamento dışı galeyanları kışkırtabilir.

yanıtı, kendi sonucunun farkında olmayan öngörüsüz bir tepki olarak öylece kenara atılmıştır: Post-endüstriyel yeni küresel düzenin ortaya çıkışından duyulan korkudan kaynaklanan bulanık bir tepki, gıcırdayan refah-devleti yapılarını korumak yönünde muhafazakâr bir içgüdü – herhangi bir müspet alternatif programın eksikliğini reddetme jesti. Resmî duruşları "hayır" olan partilerin yalnızca, siyaset tayfının karşıt aşırı uçlarındaki partiler, Sağ uçta Le Pen'in *Ulusal Cephe* [Front National] ve Sol uçta Komünistler ve Trotskistler olmasına şaşmamalı.

Gelgelelim, tüm bunlarda bir hakikat unsuru olsa bile, "hayır"ın bir olgu olarak tutarlı bir alternatif siyasal tasavvur tarafından sürdürülemeyişi, muhtemelen halkın özlemlerini ve memnuniyetsizliklerini siyasal tahayyüle tercüme ederek o anıta eklemlemekteki yetersizlikleri nedeniyle siyasal ve medyatik elite yöneltilmiş olan en inandırıcı kınamaya yol açmıştır. Bunun yerine, "hayır" sonucuna gösterdikleri tepkide, insanlara âdeta uzmanlardan derslerini almamış geri zekâlı öğrencilermiş gibi davranmaktan geri durmamışlardır: Özeleştirileri, öğrencilerini layıkıyla eğitmede başarısız olduğunu kabul eden bir öğretmenin öz-eleştirisiydi. Bu "iletişim" tezinin (Fransızların ve Hollandalıların "hayırları"nın anlamı, aydın elitin kitlelerle münasip iletişim kurmakta başarısız olmuş olmalarıdır) savunucularının görmekte başarısız oldukları şey, bunun aksine, söz konusu "hayır"ın, Lacan'ın deyimiyle, konuşmacının seslendiği kişiden kendi mesajını tersine çevrilmiş bir şekilde, diğer bir deyişle, doğru biçimde aldığı iletişimin mükemmel bir örneğidir: Aydın Avrupalı bürokratlar, seçmenlerden kendi mesajlarının sığlığını doğru biçiminde almışlardır. Fransa ve Hollanda tarafından reddedilen Avrupa Birliği projesi, bir tür ucuz numarayı temsil etmektedir; sanki Avrupa basitçe her iki dünyanın en iyi taraflarını birleştirerek kendisini kurtarıp rakiplerini yenebilirmiş gibi: ABD, Çin ve Japonya'yı bilimsel-teknolojik modernleşmede kendi kültürel geleneklerini canlı tutması sayesinde yenerek. Avrupa kendisini kurtaracaksa, bunun için aşağıda ifade ettiğim şu riski almaya hazır olması gerektiğinde ısrar edilmelidir: *her ikisini* de *kaybetme* (radikal bir şekilde sorgulama anlamında), bilimsel-teknolojik ilerleme fetişini def etmek *ve* kültürel mirasa dayanan üstünlüğün sona erdirilmesi.

Dolayısıyla, söz konusu seçim her ne kadar iki siyasal seçenek arasında olmasa da, yeni küresel düzene uymaya hazır, aydınlanmış modern bir Avrupa tasavvuru ile kafası karışık eski siyasal tutkular arasında da değildir. Yorumcular "hayır"ı bir kafa karışıklığı ve korku mesajı olarak betimlemekte hatalıdırlar. Burada söz konusu olan esas korku, "hayır"ın yeni Avrupalı siyasal elitte uyandırdığı korkudur, yani insanların onlara ait olan "post-siyaset" tasavvuru bundan böyle yutmayacağı korkusudur. Söz konusu "hayır" geri kalanımız için bir umut mesajı ve ifadesidir: *Siyasetin* hâlâ canlı ve mümkün olduğu umududur, yeni Avrupa'nın nasıl olacağı ve olması gerektiği hakkında tartışmanın hâlâ capcanlı devam ediyor oluşunun yarattığı bir umuttur. Sol'da yer alan bizlerin, liberallerin "hayırımız" nedeniyle kendimizi tuhaf neo-faşistlerin yatağında bulduğumuzu dile getirmekte olan alaylı imalarını işte bu yüzden reddetmeliyiz. Yeni popülist Sağ ve Sol'un paylaştıkları yalnızca tek bir şeydir: *Hakiki anlamdaki siyasetin hâlâ hayatta olduğuna* dair farkındalık.

"Hayır"da müspet bir seçim *yer almaktadır*. Seçimin kendisinin seçimi; yeni elit tarafından ya onların uzaman bilgisinin onaylanması ya da "irrasyonel" hamlığımızın sergilenmesi arasında seçim yapma şantajını reddetmek. "Hayır" yanıtı, gerçekten ne tür bir Avrupa'yı istediğimiz hakkındaki gerçek bir siyasal tartışmanın başlatılması yönünde müspet bir karardır. Hayatının sonlarındaki Freud –kadın cinselliğinin muammasıyla yüzleştiğinde yaşadığı kafa bulanıklığını kabul ederek– o ünlü *Was will das Weib?* [kadın ne ister?] sorusunu sormuştu. Avrupa Anayasası hakkındaki bulanıklık da aynı bilinmezliğe tanıklık etmiyor mu: Ne tür bir Avrupayı istiyoruz?

Avrupa Birliği'nin sayısız siyasal, kültürel ve spor olayında duyulan gayrıresmi marşı, Beethoven'ın Dokuzuncu Senfonisi'nin son bölümünden "Neşeye Şarkı", herhangi bir şeyi temsil edebilecek hakiki bir "boş gösteren"dir. Fransa'da, Romain Rolland tarafından tüm halkların kardeşliği yolunda hümanist bir şarkı ("İnsanlığın "Marseillaise"i*) düzeyine yükseltilmişti; 1938'de, *Reichmusiktage*'nin en önemli parçası olarak icra edilmesinin ardından Hitler'in doğum gününde de icra edilmişti;

* Fransız Millî Marşı'nın adı. –*ç.n.*

Kültür Devrimi dönemi Çin'inde, Avrupalı klasiklerin kitlesel olarak reddedildiği hummalı bağlamda, ilerici sınıf mücadelesinin bir parçası olarak kurtarılmıştı, günümüz Japonyası'ndaki toplumsal dokuya, sözümona "ızdırap vasıtasıyla neşe" mesajıyla işlenmiş ve bir kült mevkisine erişmiştir; 1970'lere dek, diğer bir deyişle, Batı ve Doğu Almanya olimpik takımları tek bir Alman takımı olarak katıldıkları dönem süresince, altın madalya kazanan Alman sporcular için marş olarak Neşeye Şarkı dinletiliyordu ve aynı zamanda bu şarkı, 1960'ların sonlarında apartheid'ı sürdürebilmek amacıyla bağımsızlığını ilân eden Ian Smith'in beyaz üstünlüğüne dayalı Rodezya rejimi tarafından da millî marş olarak benimsemişti. Sendero Luminoso'nun [*Aydınlık Yol*] (artık hapiste olan) önderi Abimael Guzman bile, kendisine hangi müziği sevdiği sorulduğunda, Beethoven'ın Dokuzuncu Senfonisinin dördüncü bölümünü anmıştır. Böylelikle Hitler'den Stalin'e, Bush'tan Saddam'a tüm yeminli düşmanların farklılıklarını unutup vecde gelmiş kardeşliğin aynı büyülü momentine katılarak yer aldığı hayali bir gösteriyi zihnimizde canlandırmak zor olmayacaktır...[5]

Gelgelelim, dördüncü bölümü "toplumsal kullanım aracılığıyla yok edilmiş" bir parça olarak kenara atmadan önce, yapısının bazı özelliklerini belirtelim. Bölümün ortasında, ana melodiyi ("Neşe" temasını) üç orkestra ve üç vokal çeşitlemesinde duymamızın ardından, ilk doruk noktasında, eleştirmenleri ilk icrasından beri son 180 yıldır rahatsız eden beklenmedik bir şey olur: 331. ölçü çizgisinde, ton hepten değişir ve vakur ilahivâri bir ilerleme yerine, aynı "Neşe" teması, on sekizinci yüzyıl Avrupa ordularının Türk yeniçerilerden uyarladığı vurmalı ve üflemeli çalgılar için olan askerî bir müzikten ödünç alınan *marcia Turca* ("Türk marşı) tarzında tekrarlanır – buradaki tarz, cümbüşvâri popüler geçit töreninin alaycı merasim tarzıdır.[6] Bu

[5] Bkz. Nicholas Cook, *Beethoven: Symphony No. 9*, Cambridge: Cambridge University Press 2003.

[6] Hatta bazı eleştirmenler, *marcia Turca*'nın başlangıcına eşlik eden fagotların ve büyük davulların "abes homurtularını" osurma sesiyle kıyaslamaktadır – bkz. Cook, *Beethoven*, s. 103. Yaygın müstehcenliklerin bir müzik eserinde yansımalarının tanınmasının tarihi uzun ve ilgi çekici bir tarihtir. 1881'de Eduard Hanslick'in Çaykovski'nin Keman Konçertosu hakkında yazdıklarına bakınız: "Sonuç bölümü bizi, Rus festivallerinin kaba ve sefil cümbüşle-

noktadan sonra, her şey ters gider, söz konusu bölümün ilk kısmındaki yalın vakur paye asla geri gelmez: Bu "Türk" kısmın ve buna karşı net bir karşı akışta, içsel sofuluğa bir tür geri çekilişte, koro-vâri (bazı eleştirmenlerce "Gregorian kalıntısı" olarak kenara atılan) müzik, diz çökmüş ve birbirlerine sarılarak, huşu içinde uzak gökyüzüne bakarak tefekküre dalan ve yıldızlı gökte ikamet etmesi gereken sevgi dolu pederâne Tanrı'yı arayan ("*überm Sternenzelt muss ein lieber Vater wohnen*") milyonlarca insanın uhrevi imgesini betimlemeye çalışır; gelgelelim, *muss* sözcüğü baslar tarafından ilk olarak telaffuz edildiğinde âdeta çıkmaza giren müzik, tenörler ve altolar tarafından ve son olarak sopranolar tarafından tekrar edilir, sanki bu tekrarlanan büyü, "sevgi dolu bir baba ikamet etmeli" satırını çaresiz bir yakarışa çevirerek ve böylelikle yıldızlı gökyüzünün ötesinde hiçbir şeyin olmadığı, bizi koruyacak ve kardeşliğimizi güvence altına alacak bir baba olmadığı olgusuna şahadet ederek bizi (ve kendisini) bildiğinin doğru olmadığına ikna etmek için girişilen çaresiz bir girişimmiş gibi. Bunun ardından, fazlasıyla yapay harikûladeliğinde kulağa hatalı gelmekten başka çaresi olmayan ikili füg kılığında kalkışılmış daha şenlikli bir ruh haline bir dönüş, sanki bir taneymiş gibi sahte bir sentez, önceki bölümde *namevcut* olan Tanrı'nın açığa çıkmış boşluğunu doldurmak yönündeki ümitsiz bir çabadır. Ne var ki, son etkili pasaj/kadenzası hepsinin en tuhafıdır, ama Mozart'ın "Türk" unsurları hızlı rokoko merasimiyle birleştiren *Saraydan Kız Kaçırma* [Abduction from Seraglio] adlı eserinin şişirmeli versiyonlarından birine göre kulağa daha az Beethovenvâri gelmektedir. (Bu Mozart operasının öncelikli dersini unutmayalım: Doğulu despot figürü, hakiki anlamda aydınlanmış bir Usta olarak sunulmaktadır.) Son bölüm, böylelikle Oryantalizmle son dönem on sekizinci yüzyıl klasizminin garip bir karışımıdır, tarihsel şimdiden ikili bir geri çekilme, herkesi kucaklayan kardeşlik neşesinin katıksız bir biçimde fantazmatik karakterinin sessiz bir kabulüdür. Kelimenin tam

rine taşımaktadır. Yabani, kaba yüzleri görüyor, müstehcen küfürler duyuyor ve vodka kokusu alıyoruz... Çaykovski'nin Keman Konçertosu bizi iğrenç bir mefhumla yüz yüze getiriyor: Kötü kokusunu duyabildiğimiz bir müzik olabileceği mefhumu" (Alıntılandığı yer *Classic fm*, Ekim 2005, s. 68.) Buna karşı kendiliğinden analitik yanıt, besbelli ki Hanslick'in burada *kendi* bastırılmış iğrenç fantazileriyle yüz yüze geldiğidir...

anlamıyla "kendisini yok eden" bir müzik hiç var olmuşsa, işte bu odur: Bu bölümün çizgisel biçimde hayli düzenli ilerleyen birinci kısmı ile ikinci kısmının heyecanlı, heterojen ve tutarsız karakteri arasındaki karşıtlık daha güçlü olamaz – ilk gösterimin ardından iki yıl sonra, daha 1826'da, bazı eleştirmenler bu sonuç bölümünü şu şekilde betimlemişlerdi: "İnsan neşesi denebilecek her şeye karşı bir öfke festivali. Devasa kuvvetiyle korku istifi belirmekte, kalpleri parçalamakta ve Tanrıların ilahi kıvılcımını gürültülü, ucube alayla karaltmakta."[7]

Beethoven'ın Dokuzuncu Senfonisi, görüldüğü gibi Nicholas Cook'un "başarısızlık [evlilik] sembolü" dediği şeylerle doludur: Eserin (ya da içinde bu unsurların içinde bulunduğu bölümün) küresel anlamını aşan unsurlar söz konusu anlama uymamaktadır, ayrıca hangi ek anlamı beraberlerinde getirdikleri de net değildir.[8] Cook, ilk bölümün 513. ölçüsündeki "Cenaze Marşı"nı, ikinci bölümün ani bir şekilde sona ermesini, üçüncü bölümdeki askerî tınıları, "dehşet fanfarı" denen tınıları, Türk Marşını ve dördüncü bölümdeki pek çok başka anları listeler – tüm bu unsurlar "müzikal senaryonun dışına taşan ima edilen bir önemle titreşirler."[9] Söz konusu olan, basitçe anlamlarının özenli yorumlamayla açığa çıkarılması gerektiği değildir: Şâyet baskın "müzikal senaryo"nunönceden tesis edilmiş net anlamı (neşenin kutlanması, evrensel kardeşlik...) müziğe ikame ediyor gibi görünüyorsa da, burada anlam önceden verilmeyip bir tür "zahiri" belirsizlikte yüzer gibi görünmektedir – sanki orada bir anlam olduğunu (ya da daha ziyade olması gerektiğini), bu anlamın *ne olduğunu* tesis etmeye hiç de muktedir olmaksızın biliyormuşuzcasına...

O halde, çözüm nedir? Tek radikal çözüm bütünlüklü bakış açısını kaydırmak ve dördüncü bölümün ilk bölümünü sorunsallaştırmaktır: İşler yalnızca *marcia Turca*'nın 331. ölçüde devreye girmesiyle birlikte sarpa sarmamıştır, işler ta işin başından

---

[7] Gottfried Frank'a atfedilen satırlar; Cook, *Beethoven*, s. 93'ten alınmıştır. Elbette, bu satırların, Beethoven'ın bir eleştirisi olması amaçlanmamıştır – aksine, Adornocu bir tarzda, dördüncü bölümün bu başarısızlığında, Beethoven'ın sanatsal bütünlüğü fark edilmelidir: Aydınlanmanın evrensel kardeşlik projesinin başarısızlığın doğrucu bir göstergesi.

[8] Cook, *Beethoven*, s. 103.

[9] Maynard Solomon, alıntılayan Cook, *Beethoven*, s. 93.

bozulmuştur – şarkı'da yavan hile türünden bir şey olduğu kabul edilmelidir, böylelikle 331. ölçüden sonra devreye giren kaos, bir nevi "bastırılmışın dönüşü"dür, işin ta başından beri yanlış giden şeyin *semptomu*dur. Ya bu Neşe'ye Şarkı'yı çok fazla evcilleştirmişsek, ya neşeli kardeşliğin bir sembolü olarak ona çok alışmışsak? Ya onunla yeniden başka bir şekilde yüzleşmemiz, onda yanlış olan şeyi reddetmemiz gerekiyorsa? Günümüzün pek çok dinleyicisi Şarkı'nın içi boş şatafatlı karakteri ve gösterişçiliği, bir nebze bile olsa o gülünç vak'arından etkilenmekten başka bir şey yapamaz – icra edilişini televizyondan izlersek ne göreceğimizi aklımıza getirelim: Yüce mesajlarını mümkün olan en yüksek seste iletmek için gülünç bir şekilde ellerini her bir yana savururken büyük bir çaba gösterdiği anlaşılan şişman, kendini beğenmiş, şişkin damarlı ve elbette iyi giyinmiş olan şarkıcılar... Ya dinleyiciler düpedüz *haklı* ise? Ya hakiki yakışıksızlık *marcia Turca*'nın sonrasında değil de *öncesinde* gerçekleşenlerse? Ya bütün bakış açısını yerinden eder ve *marcia*'nın o anlamsız uğursuzluk gösterisini kısa keserek bizi yeniden yeryüzüne taşıyan günlük hayatın normalliğine dönüş olarak algılarsak, sanki bize şunları söylemektedir "İnsanların kardeşliğini mi kutlamak istiyorsunuz? Buyrun o halde, gerçek insanlık..."?

Aynısı bugünkü Avrupa için de geçerli değil mi? En yüksekten en alttakine (solucanı) milyonları kucaklamaya davet ettikten sonra, ikinci kıta netameli bir şekilde son bulur: "Ama her kim neşelenemiyorsa, terk etsin zırıldayarak burayı" (*Und wer's nie gekonnt, der stehle weinend sich aus dem Bund*). Avrupa'nın gayrıresmi marşı olarak Beethoven'ın Neşeye Şarkısı'nın ironisi, elbette, Birlik'in günümüzdeki krizinin ana nedeninin tam da Türkiye olmasıdır: Pek çok ankete göre, Fransa ve Hollanda'daki son referandumlarda "hayır" oyu verenleri bu yönde sevk eden nedenlerden biri Türkiye'nin üyeliğine karşı çıkmalarıdır. "Hayır" yanıtı sağcı-popülist terimlerle (kültürümüze Türk tehdidine hayır, ucuz Türk emek göçüne hayır) veya liberal-çokkültürcü terimlerle (Kürtlere yönelik muamelesinde, insan haklarına gerekli saygıyı sergilemediği için Türkiye Birlik'e alınmamalıdır) temellenebilir. Karşıt görüş olan "evet" yanıtı ise Beethoven'ın son etkili pasajı/kadenzası o denli yanlıştır... Günümüz Türkiyesi vak'ası kapitalist küreselleşmenin doğru anlaşılabilmesi için

can alıcı önemdedir: Küreselleşmenin siyasal savunucusu, ülkeyi yönetmekte olan Başbakan Erdoğan'ın "ılımlı" İslâmcı partisidir.[10] Tam bağımsız ulus-devlete odaklananlar, küresel mekâna tam katılıma direnenler azılı milliyetçi ve seküler Kemalistlerdir, ama İslâmcılar, kendi dinsel-kültürel kimliklerinin ekonomik küreselleşmeyle kaynaşmasının zahmetsiz olacağını söylemektedir. Kişinin tikel kültürel kimliğinde ısrar etmek küreselleşmeye engel değildir: Gerçek engel kültürler ötesi ulus-devlet evrenselciliğidir.

O halde, Türkiye Birlik'e alınmalı mı yoksa "birliği zırıldayarak gizlice terk etmesi"ne izin mi verilmeli" (*Bund*)? Avrupa "Türk Marşı"ndan sağ çıkabilir mi? Beethoven'ın Dokuzuncu Senfonisi'nin son bölümündeki gibi, ya hakiki sorun Türkiye değil, bu bölümün esas melodisinin kendisiyse, Brüksel'in siyaset-ötesi teknokratik eliti tarafından çalınan Avrupa birliği şarkısıysa? İhtiyacımız olan şey, bütünüyle yeni bir melodi, Avrupa'nın yeni bir tanımıdır. Türkiye sorunu, Avrupa Birliği'nin Türkiye konusunda ne yapmak gerektiğine dair kafa bulanıklığı, bu haliyle Türkiye hakkında olmayıp bizzat Avrupa'nın ne olduğuna dair bir kafa karışıklığıdır.

O halde, bugün Avrupa'nın açmazı nedir? Avrupa bir yanda Amerika'nın öte yanda da Çin'in büyük kıskaçlarına yakalanmış durumda. Amerika ve Çin, metafizik açıdan bakıldığında her ikisi de aynı: Dizginsiz teknolojinin vasat adamının dayanaksız örgütlenmesi ile birbirine özdeş umutsuz kudurganlığı. Yerkürenin en uç köşesi teknik açıdan ele geçirilip ekonomik olarak sömürüldüğünde; dilediğiniz herhangi bir olay dilediğiniz herhangi bir yer ve dilediğiniz herhangi bir zamanda dilediğiniz kadar hızla erişilebilir hale geldiğinde; televizyon "canlı yayınıyla", Irak çölünde bir muharebeyi ve Pekin'de bir opera temsilini eş zamanlı olarak "deneyimleyebilirsiniz"; televizyondaki bir yarışma programının kazananı halkın büyük adamı sayıldığında; bu durumda, bu açmaz, evet tüm bu curcunanın üstünde hâlâ bir hayalet gibi belirmektedir, bu ne için? Nereye gidiyoruz? Ne yapmalı?[11]

---

[10] Bkz. Cihan Tugal, "NATO's Islamists", *New Left Review*, II, 44 (Mart-Nisan 2007).

[11] Heidegger'in düşüncesiyle asgari düzeyde tanışık olan herkes bu paragrafta

Böylelikle, biz Avrupalıların arasında, Heidegger'in *Auseinandersetzung* (yorumlayıcı yüzleşme) dediği şeyi başkalarıyla yapmanın yanı sıra, benzer şekilde, Avrupa'nın kadim zamanlarından ve Yahudi-Hıristiyan köklerinden henüz ölmüş refah-devleti fikrine dek kendi geçmişinin bütünselliği içinde yapılma ihtiyacı vardır. Avrupa bugün adına Anglo-Sakson modeli denen şey aracılığıyla – "modernleşme"yi (yeni küresel düzenin kurallarına uyum sağlamak) kabul etmek – Franko-Germen modele – "eski Avrupa" refah-devletinden mümkün olduğunca fazla şeyi korumak – bölünmüştür. Her ne kadar birbirine zıt olsalar da, bu iki seçenek madalyonun iki yüzüdür ve bizim hakiki yolumuz, bu modellerin net bir biçimde tükenmesi nedeniyle, geçmişin idealleştirilmiş herhangi bir biçimine dönmek değildir – ne de Avrupalıları şâyet bir dünya gücü olarak ayakta kalacaksak, kendimizi küreselleşmenin şimdiki eğilimlerine mümkün olduğunca hızlı uydurmalıyız diye ikna etmektir. Ne de muhtemelen en kötü seçeneğe, "Avrupalı çehresiyle küreselleşin" çağrısının cazibesine kapılmış olan bir şeyi inşa etme amacıyla Avrupa gelenekleriyle küreselleşme arasında "yaratıcı bir sentez" arayışına çekilmeliyiz.

Her kriz yeni bir kendinde başlangıç dürtüsüdür; kısa vadeli stratejik ve pragmatik tedbirlerin her çöküşü kılık değiştirmiş bir nimet, kendi temellerini yeniden düşünme fırsatıdır. İhtiyacımız olan şey bir tekrar yoluyla yeniden elden (*Wieder-Holung*) geçirmedir: Avrupa geleneğinin tamamıyla eleştirel bir yüzleşme üzerinden, "Avrupa nedir" ya da daha ziyade "bizim için Avrupalı olmak ne anlama gelir?" soruları tekrar edilmeli ve böylelikle yeni bir başlangıç ifade edilmelidir. Söz konusu iş zordur, bizi büyük bir risk olan bilinmeyene adım atma riskini üstlenmeye iter – ne var ki bunun tek alternatifi yavaş yavaş çürümedir, Avrupa'nın olgun Roma İmparatorluğu olabilmek için Yunanistan'ın olduğu şeye, hiçbir yararlı anlamı olmaksızın nostaljik bir kültürel turizm menzilindeki tedrici dönüşümüdür.[12]

Heidegger'in iyi bilindik bir pasajının ironik açıdan yeniden yazıldığını kolaylıkla fark edecektir. Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, New Haven, CT: Yale University Press 2000, s. 28-29.

[12] 2005'in Mart ayında, Pentagon, Amerika'nın küresel askerî hâkimiyet kurma ajandasını içeren çok gizli bir belgenin özetini sızdırdı. Bu belge, daha zayıf bir kavram olan "önalımsal" ve savunma eylemlerinin ötesinde, savaşa

Avrupa konusundaki çatışma, genellikle Avrupa-merkezli Hıristiyan tutucularla Avrupa Birliği'nin kapılarını Türkiye'ye ve ötesine çok daha açık tutmak isteyen liberal çokkültürcüler arasındaki bir çatışma olarak betimlenmektedir. Peki ya bu çatışma yanlış bir çatışmaysa? Ya Polonya vak'ası gibi vak'aların bizi girdiyi *daraltmaya*, Avrupa'yı Polonyalı Hıristiyan köktencileri dışarıda bırakacak şekilde yeniden tanımlamaya zorlaması gerekiyorsa? Belki de Türkiye'ye uygulanan ölçütleri Polonya'ya da uygulamanın zamanı gelmiştir: Üst sınıf mazurka, bizi en az alt sınıf Türk marşı kadar kuşkulu kılmalıdır.

Böylece alınması gereken ders nettir: Köktenci popülizm, solcu hayalin yokluğundaki o boşluğu doldurmaktadır. Donald Rumsfeld'in Eski ve Yeni Avrupa hakkındaki kötü ünlü beyanı, yeni ve beklenmedik bir edimselliği yakalamaktadır: Meselenin dış hatları, Eski Komünist ülkelerin çoğunluğunun "yeni" Avrupasında, bu ülkelerin Hıristiyan popülist köktencilikleri, geç kalmış anti-komünizmleri, yabancı düşmanlıkları ve homofobileri ve benzeri unsurlar aracılığıyla belirmektedir.

Heidegger'in kendisinin kastettiği anlamda olmasa da haklı olduğu hipotezini riske edişimizle ilgili noktalardan biri şudur: Ya demokrasi bu açmaza yanıt değilse? Büyük muhafazakâr T. S. Eliot *Kültürün Tanımına Yönelik Notlar* [Notes Towards a Definition of Culture] adlı çalışmasında, seçimin yalnızca mezhepçilikle inançsızlık arasında cereyan ettiğini, dolayısıyla bir dini canlı tutmanın yegâne yolunun dinin ana gövdesinden ayrılan mezhepçi yarılmayla çarpışmaya girmeyi gerektiren momentleri içerdiğini söylemektedir. Bu, bugün bizim tek şansımızdır: Standart Avrupa mirasından ancak "mezhepçi bir yarılma" sayesinde, dolayısıyla yenilenmiş Avrupa mirasını da ancak eski Avrupa'nın çürümekte olan cesedinden kendimizi kopartarak canlı tutabiliriz. Bu türden bir yarılma, açmazımızın müzakere

daha "proaktif" bir yaklaşımı öngörmektedir. Belge dört esas göreve odaklanmaktadır: İç terör tehditlerini yenmek için başarısız devletlerle ortaklık inşa etmek; saldırmayı tasarlayan terörist gruplara karşı saldırgan darbeleri de içerek şekilde anavatanı savunmak; Çin ve Rusya gibi stratejik bir yol ayrımında olan ülkelerin seçimlerini etkilemek; ve düşman devletlerin ve terörist grupların kitle imha silâhları edinmesinin önüne geçmek. Avrupa bunu kabul edip Güçlü Roma İmparatorluğu'nun hâkimiyeti altındaki mecali kalmamış Yunanistan rolüyle yetinecek mi?

edilemez olguları olarak ve kaderimiz olarak kabule meylettiğimiz öncüllerimizi sorunsallaştırmalıdır – söz konusu fenomen, genellikle küresel Yeni Dünya Düzeni olarak adlandırılmakta ve bu ihtiyacımızın da kendimizi "modernleşme" aracılığıyla bu düzene uydurmak olduğu belirtilmektedir. Açıkça söylemek gerekirse, şâyet belirmekte olan Yeni Dünya Düzeni, hepimiz için inkâr edilemez bir çerçeveyse, o halde Avrupa kaybetmiştir, dolayısıyla Avrupa için tek çözüm risk alıp bu yazgının büyüsünü bozmaktır. Bu yeni yeniden kurulumda, *hiçbir şey* ihlal edilemez olarak kabul edilmemelidir; ne ekonomik " modernleşme" ihtiyacı ne de en kutsal sayılan liberal ve demokratik fetişler ihlal edilemez olarak kabul edilmelidir.

Dolayısıyla, her ne kadar Fransızların ve Hollandalıların "hayır"ları tutarlı ve ayrıntılı bir alternatif tasavvur tarafından desteklenmemiş olsa da, yeni projelerle doldurulmayı bekleyen bir boşluğu göstererek, en azından böyle bir tasavvur için –aslında *düşünce yolunu kapatan* ve bize yönetsel-siyasal bir oldu bitti sunan Anayasa taraftarı duruşla tezat oluşturacak– *bir alan açmıştır*. Fransızların "hayır"ının bize yani Avrupa'yı önemseyenlere verdiği mesaj şudur: Hayır, yani adı meçhul uzmanların parlak renkli liberal-çokkültürlü paketler içinde bize sattığı mamuller, *düşünmemize* engel olamayacak. Avrupa yurttaşları olan bizler için, ne istediğimiz konusunda düzgün bir *siyasal* karar vermemizin zamanıdır. Aydınlanmış yöneticilerden hiçbiri bu işi bizim için yapmayacaktır.

... ama teoride yeterince iyi değil

Fransız-Hollandalı "hayır"ı bize popülizm hikâyesinin son bölümünü takdim etmektedir. Aydınlanmış liberal-teknokratik elit nezdinde popülizm doğası gereği "proto-faşist"tir, siyasal aklın feragat etmesidir, kör ütopik tutkuların feveran kılığındaki başkaldırısıdır. Bu güvensizliğe verilecek en kolay yanıt, popülizmin doğası gereği nötr olduğunu iddia etmek olacaktır: Farklı siyasal bağlılıklarda cisimlenebilecek aşkın-biçimsel türdeki bir siyasal tertibattır [*dispositif*]. Bu seçenek Ernesto Laclau tarafından ayrıntılı olarak ele alınmıştır.[13]

Laclau'ya göre özgöndergelilik [*self-referentiality*] konu-

[13] Bkz. Ernesto Laclau, *On Populist Reason*, Londra: Verso 2005.

sundaki hoş bir vak'ada, hegemonik ifadelendirme mantığı, popülizm ile siyaset arasındaki kavramsal karşıtlığa da uygulanmaktadır: "Popülizm" siyasetin Lacancı *objet a*'sıdır,* siyasetin evrensel boyutunu temsil eden tikel figürdür, tam da bu nedenledir ki popülizm, siyasal olanı anlamanın "asil yolu"dur. Hegel, evrenselin kendi tikel içeriğinin parçasıyla bu çakışmasını sunduğu bir terimle göstermiştir: Evrensel cinsin kendisini kendisinin tikel türlerinde bulduğu nokta olarak "karşıtsal belirlenim" (*gegensätzliche Bestimmung*). Popülizm özgül bir siyasal akım değil, en katıksız biçimdeki siyasal olandır: Herhangi bir siyasal içeriği etkilebilecek toplumsal mekânın "dönüşü"dür [*inflection*]. Unsurları ontik [varlıksal] değil, katıksız biçimsel, "aşkın"dır: Popülizm bir dizi tikel "demokratik" talebin (daha iyi sosyal güvenlik, sağlık hizmetleri, daha düşük vergiler, savaş karşıtlığı, vb.) bir dizi eşdeğerliğe zincirlenmesiyle gerçekleşir ve zincirlenme evrensel siyasal özne olarak "halkı" üretir. Popülizmi karakterize eden taleplerinin varlıksal içeriği değil, mutlak biçimsel bir olgu olan zincirlenme ilişkisi aracılığıyla siyasal bir özne olarak beliren "halk"ın ve farklı tikel mücadele ve antagonizmaların "biz" (halk) ve "onlar" arasındaki küresel antagonistik mücadelenin parçaları olarak tezahür etmesidir. Yine, "biz" ve "onlar"a ait içeriği saptanmış değildir, tam olarak hegemonya mücadelesinin akıbetine bağlıdır: Gaddar ırkçılık ve anti-semitizm gibi ideolojik unsurlar, popülist bir eşdeğerlikler dizisinde, "onlar"ın inşa edildiği tarzda zincirlenebilir.

Laclau'nun popülizmi sınıf mücadelesine neden yeğlediği, artık açıktır: Popülizm içeriği ve hissesi hegemonya için girişilen olumsal mücadele tarafından tanımlanan açık bir mücadelenin nötr ve "aşkın" bir matrisini sunmaktayken, "Sınıf mücadelesi" imtiyazlı bir siyasal fail olarak tikel bir toplumsal grubu (işçi sınıfını) varsaymaktadır; bu imtiyazın kendisi hegemonya mücadelesinin çıktısında değil, bu grubun "nesnel toplumsal konumu"nda temellenmiştir – ideolojik-siyasal mücadele, böylelikle, nihayetinde "nesnel" toplumsal süreçlerin, güçlerin ve bu güçlerin çatışmalarının bir gölge olayına [*epiphenomenon*] indirgenmektedir. Laclau için, aksine belirli bir tikel mücadelenin

* Lacancı terminolojide *objet petit a* [küçük a nesnesi] arzunun elde edilemeyen nesnesini temsil etmektedir. –*ç.n.*

tüm mücadelelerin "evrensel eşdeğeri"ne yükseltilmesi olgusu, önceden belirlenmiş bir olgu değil, hegemonya için girişilen olumsal siyasal mücadelenin sonucudur – bazı kümelenmelerde, bu mücadele, işçilerin mücadelesi olabilirken, başka bazı kümelenmelerde vatansever sömürge karşıtı mücadele, başkalarındaysa, kültürel toleransı içeren ırkçılık karşıtı mücadele biçiminde tezahür etmesi mümkündür... *Belirli bir tikel mücadelenin müspet niteliklerinde doğası gereği* tüm mücadelelerin "genel eşdeğeri" olarak *bu türden bir hegemonik rolü önceden saptayan hiçbir şey bulunmamaktadır*. Hegemonya mücadelesi, böylece evrensel biçimle tikel içeriklerin çokluğu arasında indirgenemez bir yarığı varsaymakla kalmayıp bu içeriklerden biri vasıtasıyla evrensel boyutun dolayımsız cisimleşmesine "dönüştürüldüğü" olumsal bir süreci de varsaymaktadır – örneğin (Laclau'nun kendi örneği), 1980'de Polonya'da, Solidarność'un tikel talepleri, halkın Komünist rejime karşı küresel reddinin cisimleşmesine yükseltilmiştir, böylelikle anti-Komünist muhafaletin (muhafazakâr-milliyetçi muhalefetten liberal-demokratik versiyona ve kültürel fikir ayrılığından solcu işçi protestolarına dek) tüm farklı versiyonları, kendilerini boş gösteren olan "Solidarność"da tanımıştır.

Laclau'nun kendi konumunu, hem (siyasal olanın boyutunu indirgeyen: Geriye kalan tek şey tikel "demokratik" taleplerin türevsel toplumsal mekân içerisinde tedricen gerçekleşmesidir diyen) tedricilikten hem de karşıt bir fikir olan ve tamamıyla kendisiyle barışık bir toplumu meydana getirecek topyekûn devrim fikrinden ayırmaya çalışma şekli budur. Her iki aşırı uçta tikel bir talebin "Şey'in itibarına yükseltildiği" yeri, diğer bir deyişle, "halk"ın evrenselliğini temsil etmeye soyunduğu hegemonya mücadelesini ıskalamaktadır. Siyasetin alanı, böylece "boş" ve "yüzen" gösterenler arasındaki o indirgenemez gerilime yakalanmaktadır: Evrensel boyutu doğrudan cisimleştiren bazı tikel gösterenler büyük miktarda "yüzen" göstereni özetleyen eşdeğerler zincirine katılarak "boş" işlevi başlatmış olurlar.[14] Lac-

[14] Bu ayrım ["boş" gösteren ile "yüzen" gösteren arasındaki, *–ç.n.*], Michael Walzer'in "ince" ve "kalın" ahlâk arasındaki yaptığı ayrımla benzerdir (Bkz. Michael Walzer, *Thick and Thin*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press 1994). Walzer 1989'da Komünist rejimi deviren, Prag sokaklarında-

lau, pek çok Fransız seçmenin 1970'lere dek Ulusal Cephe'nin sağcı popülizmindense Komünist Parti'yi destekleyen sözümona kaymasını[15]* açıklamak için, seçmenin popülist protesto oyuyla ilişkili olan "ontolojik" ihtiyaçla, söz konusu seçmenin olumsal varlıksal içeriği arasındaki bu yarığı seferber eder – bu çözümün zerafeti aşırı Sağ ile "aşırı uç" Sol arasındaki sözde "derin (elbette totaliter) dayanışma"yla ilişkili bezdirici mevzudan kurtarmasıdır.

Laclau'nun popülizm teorisi, günümüzün gerçek kavramsal darlığının muazzam örneklerinden biri olarak dikkat çekse de, birtakım sorunlu özelliklerine dikkat etmeliyiz. İlki Laclau'nun popülizm tanımıyla ilgilidir: Laclau'nun sıraladığı biçimsel koşullar dizisi bir fenomenin "popülist" adlandırmasının meşrulaştırılması için yeterli değildir – eklenmesi gereken şey popülist söylemin antagonizmayı yerinden etme ve düşmanı inşa etme yoludur: Popülizmde düşman, ortadan kaldırılmış olan denge ve adaleti yeniden tesis edecek müspet bir ontolojik kendilik (bu kendilik hayaletvari olsa bile) olarak dışsallaştırılır/şeyleştirilir; simetrik biçimde, bizim kendi – popülist siyasal failin – kimliğimiz de düşmanın saldırısı öncesinden beri varolan bir şey olarak algılanmaktadır. Laclau'nun Çartizm'in neden popülizm sayılması gerektiğine dair kendi çözümlemesini ele alalım:

> [Çartizm'in] baskın leitmotifi, toplumda kötülükleri söz konusu ekonomik sisteme içkin bir şey olarak değil de, bunun tam aksi bir yerde konumlandırmasıdır: Siyasal iktidarı kontrol eden parazit ve spekülatif grupların gücü kötüye kullanmasında – Cobbett'in sözleriyle söylenirse "eski yozlaşma". [...] işte bu nedenledir ki hâkim sınıfta en kuvvetli şekilde seçip çıkarılan özellikle bu sınıfın aylaklığı ve parazitliğidir.[16]

---

ki büyük gösteriyi örnek olarak vermektedir: Pankartların çoğunda yalnızca "Doğruluk", "Adalet" veya "Özgürlük" yazıyordu, bunlar hâkim Komünistlerin bile kabul edeceği denli genel sloganlardı – Buradaki bityeniği, elbette ki, altta yatan ve halkın basit genel sloganlarla *kastettiği* şeye işaret eden "kalın" (özel, belirli) talepler (basın özgürlüğü, çok partili seçimler...) ağında yer alıyordu. Kısacası, söz konusu mücadele yalnızca özgürlük ve adalet için değil, bu sözcüklerin anlamı içindi aynı zamanda.

[15] Laclau, *On Populist Reason*, s. 88.

* Türkçesi için Bkz.: *Popülist Akıl Üzerine*, Epos Yayınları, Ankara.

[16] A.g.e., s. 90.

Diğer bir deyişle, bir popülist için sorunun nedeni, nihayetinde asla haddi zatında sistemde olmayıp, sistemi yozlaştıran mütecavizdir (malî manipülatörler, haddi zatında kapitalistler değil, vb.); haddi zatında sistemin içerisine kazınmış mahvedici bir sakatlık olmayıp, yapının içerisinde kendi payını layıkıyla yerine getirmeyen bir unsurdur. Bir Marksist içinse, aksine (bir Freudçu için olduğu gibi), patolojik olan şey (bazı unsurların sapkın, uygunsuz davranışı olan şey), normalin semptomudur, "patolojik" feveranlarla tehdit edilen yapıda yanlış giden şeyin bir göstergesidir: Marx'a göre, ekonomik krizler, kapitalizmin "normal" işleyişini anlamanın anahtarıdır; Freud'a göre, histerik feveranlar gibi patolojik fenomenler "normal" bir öznenin bünyesinin (ve bu "normal" öznenin işleyişini devam ettiren saklı antagonizmalar için) anahtarını sunmaktadır. Faşizmin kesinkes bir popülizm olmasının nedeni de işte budur: Faşizmin Yahudi figürü bireyler tarafından deneyimlenen (heterojen, hatta tutarsız) tehditler dizisinin eşdeğersel noktasıdır: Yahudiler eş zamanlı olarak çok entelektüel, edepsiz, cinsel açıdan doymak bilmez, çalışkan, malî açıdan sömürücüdür... İşte burada popülizmin Laclau tarafından anılmayan diğer bir anahtar özelliğiyle karşı karşıyayız: Düşman için Popülist Efendi-Gösteren boş, müphem, belirsiz, vb. –vurgulamakta haklı olduğu gibi– olmakla kalmaz:

> Oligarşinin toplumsal taleplerin hüsranından sorumlu olduğunu söylemek, muhtemelen toplumsal taleplerin kendilerinden çıkarılması mümkün olan bir şeyi belirtmek değildir; Bu, söz konusu toplumsal taleplerin *dışından*, bu taleplerin kaydedildiği bir söylemden gelmektedir. [...] Eşdeğersel bağların tesisini müteakiben, boşluk momentinin zorunlu olarak ortaya çıktığı yer işte burasıdır. *Ergo* [dolayısıyla] "müphemlik" ve "belirsizlik", ne var ki bunlar herhangi bir marjinal veya önceki durumdan ileri gelmezler; siyasal olanın tam da doğasına kazınmışlardır.[17]

Adına yaraşır popülizmdeki bu "soyut" karakter, ayrıca daima *düşman* olarak seçilen, halka yönelik tüm tehditlerin ardındaki tekil fail olan figürün *sahte-somutluğu* tarafından tamamlanır. Günümüz insanı eski daktilo tuşunun kâğıda vuruş sesinin taklit edebildiği gibi parmaklara direncini de yapay olarak taklit eden

[17] A.g.e., s. 98-99.

tuş takımıyla donatılmış bir laptop alabilir – son zamanların sahte-somutluk ihtiyacı için daha iyi bir örnek olabilir mi? Yalnızca toplumsal ilişkilerin değil ama aynı zamanda teknolojinin de giderek daha saydamsız hale geldiği (kişisel bilgisayarın içinde nelerin olup bittiğini kim gözünde canlandırabilir ki?) günümüzde, bireylerin kendi karmaşık çevreleriyle sanki anlamlı bir yaşam-dünyasıymış gibi ilişki kurmalarını sağlamak amacıyla sentetik somutluğun yeniden düzenlenmesine dönük güçlü bir arzu bulunmaktadır. Bilgisayar programcılığında, bu adım Apple tarafından gerçekleştirildi: Masaüstündeki ikonların sahte-somutluğu. Guy Debord'un "gösteri toplumu"na dair eski bağıntısı böylelikle yeni bir sapmayı kabul etmektedir: Yeni yapay evrenle eski yaşam-dünyası çevremizi ayıran yarığı doldurmak için, diğer bir deyişle, bu yeni evreni "evcilleştirmek" için imgeler yaratılmaktadır. Üstelik, bizleri belirleyen meçhul kuvvetlerin muazzam çokluğunu yoğunlaştıran sahte-somut popülist "Yahudi" figürü, eski daktilonun tuş takımını taklit eden bilgisayar klavyesini andırmıyor mu? Düşman olarak Yahudi, kesinkes, kendilerini hüsrana uğramış olarak deneyimleyen toplumsal talepler âleminin dışından belirmektedir.

Laclau'nun popülizm tanımına yapılan bu ekleme, varlıksal düzeye herhangi bir türdeki bir geri çekilmeyi imlememektedir: Biçimsel-ontolojik düzeyde kalıyoruz ve Laclau'nun popülizmin herhangi bir içeriğe bağlı olmak değil de belirli bir biçimsel siyasal mantık olduğu yönündeki tezini kabul ederken, bu tezi yalnızca antagonizmayı müspet bir kendilikte "şeyleştirme" (diğer özelliklerden daha az "aşkınl" olmayan) karakteriyle tamamlıyoruz. Bu haliyle popülizm, tanımı gereği asgari ideolojik gizemlileştirmenin temel biçimini taşımaktadır; bu nedenledir ki, aslında siyasal mantığın farklı siyasal sapmalara (gerici- milliyetçi, ilerici-milliyetçi) verili olan biçimsel bir çerçevesi/matrisi, kendi kavramı çerçevesinde yer alan içkin toplumsal antanogizmaların yerini birleşik "halk"la onun dışsal düşmanı arasındaki antagonizmaya taşıyorsa, "son yargıda" uzun vadeli proto-faşist bir eğilimi de içinde barındırıyor demektir.[18]

[18] Venezuela'daki Hugo Chavez rejimine sempatiyle bakan pek çok insan, Chavez'in gösterişli ve kimi zaman kaba saba *caudillo* tarzını, ABD destekli darbeyle indirilmesinin ardından yoksulların ve mülksüzlerin onu şaşırtıcı bir

Kısaca söylemek gerekirse, Laclau'nun popülizmi biçimsel-kavramsal bir yolla tanımlama çabasına, son kitabında, kendi konumunu net bir biçimde "radikal demokrasi"den popülizme nasıl kaydırdığını (artık demokrasiyi sistemin *bünyesinde* demokratik talep anına indirgemektedir) not etmeyi ihmal etmeden katılıyorum; gelgelelim, Laclau'ya açık göründüğü gibi, popülizm aynı zamanda hayli gerici olabilmektedir – peki o halde burada çizgiyi nasıl çekeceğiz?[19] O halde, bir kere daha sorarsak, çizgiyi biçimsel-kavramsal bir düzeyde çekmenin bir yolu var mıdır? Benim iddiam yanıtın "evet" olduğudur.

Siyasal bir özne olarak halkın her inşası ve halk namına her eylem *kendinde* [eo ipso] popülizm değildir. Laclau'nun Toplum'un ya da Halk'ın var olmadığını vurgulamaktan hoşlandığına benzer bir yolla popülizm sorununun kendi ufku çerçevesinde, halk var*dır* – Halk'ın varoluşu, halkın kurucu istisnası ile, Düşman'ın müspet bir mütecaviz/engel olarak *dışsallaştırılmasıyla* ile güvence altına alınmıştır. O halde halka gerçek demokratik bir göndermenin formülü, Kant'ın *Zweckmässigkeit ohne Zweck* [Amaç olmadan amaçlılık] olarak güzellik tanımının başka sözcüklerle ifade edilişlerinden biri olmalıdır: Halk olmaksızın popüler (halk ait), tam adıyla söylersek, halk çatlağı, bu çatlağın bir Halkın tözsel kimliğini edinmesini engelleyen kurucu bir an-

---

biçimde yeniden iktidara taşıyan öz-özgürlenmesinden oluşan muazzam halk hareketiyle karşı karşıya getirme eğilimindedir; bu görüşün hatası, birincisi olmadan ikincisine sahip olunabileceğini düşünmesidir: Halk hareketi karizmatik bir liderin tanımlayıcı figürüne *gereksinim* duyar. Chavez'in sınırlılığı başka bir yerde yatar, rolünü oynamasını sağlayan etmenin ta kendisinde: Petrol parası. Petrol, peşin bir lanet olmasa bile, sanki daima karışık bir nimet gibidir. Bu arz sayesinde, popülist jestlerde bulunmayı, "onların tam bedelini ödemeden", toplumsal-ekonomik düzeyde gerçekten yeni bir şey icât etmeden sürdürebilir. Para tutarsız siyasetleri (kapitalist yapıyı esasen dokunulmamış halde bırakan popülist anti-kapitalist tedbirleri) uygulamayı mümkün kılmakta, radikal değişikliği yapmayıp geciktirmeyi mümkün kılmaktadır. (Anti-ABD retoriğine karşın, Chavez ABD ile yapılan Venezuela sözleşmelerinin düzenli olarak yerine getirilmesine büyük önem vermektedir – gerçekten de "petrole Fidel [sâdık] dir".)

[19] Kurumsallaşmış demokratik bir blokla muhalif bir popülist blok arasındaki bir gerilim tarafından belirlenmiş bir durum zihinde kolaylıkla canlandırılabilir, ki bu gerilimde kesinkes kurumsallaşmış demokratik blok tercih edilecektir – örneğin, iktidardaki liberal-demokratik rejimin büyük ölçekli bir ırkçı-popülist hareket tarafından tehdit edildiği bir durum.

tagonizma tarafından engellenmiştir. Popülizmin, bu türden bir siyasalı temsil etmek şöyle dursun, daima siyasal olanın asgari düzeydeki bir *de-politizasyon*unu, "doğallaştırılmasını" içermesinin nedeni işte budur.

Bu durum, Chantal Mouffe'nin "demokratik paradoks" dediği şeyin neredeyse simetrik olarak tersini gösteren otoriter faşizmin temel paradoksunu izah etmektedir: Şâyet (kurumsallaşmış) demokrasi bahsi, antagonist mücadelenin kendisini kurumsal/türevsel mekânına katmak, onu düzenlenmiş çekişmeye dönüştürmek ise, faşizm tam zıt yönde ilerlemektedir. Faşizm, kendi eylem tarzında, antagonist mantığı uç noktasına taşırken, (kendisi ile düşmanları arasındaki "ölümüne mücadele"den söz ederken, daima –gerçekleştirmese bile– asgari düzeyde bir kurumsallık dışı şiddet tehdidini, karmaşık kanuni-kurumsal kanalları atlayarak "halkın doğrudan basıncı"nı ayakta tutar) kendi siyasal hedefini tam da bunun tersi olarak, aşırı derecede düzene girmiş hiyerarşik bir toplumsal vücut olarak varsaymaktadır (faşizmin daima organisist-korporatist mecazlara dayanmasına şaşmamalı). Bu tezat, "sözceleme öznesi" ile "sözcelenen özne (içerik)" arasındaki Lacancı karşıtlığın terimleriyle güzel bir şekilde ifade edilebilir: Demokrasi antagonist mücadeleyi hedefi (Lacancı terimlerle söylersek: sözcelenmiş olanı, içeriği) olarak kabul eder, ama bununla birlikte demokrasinin usulü düzenlenmiş-sistematiktir; faşizm ise aksine, hiyerarşik olarak yapılanmış uyum hedefini, dizginlenmeyen bir antanogizm aracılığıyla dayatmaya çalışmaktadır.

Benzer bir şekilde, orta sınıfın ikircimliği, bu cisimleşmiş çelişki, (Marx'ın Proudhon'la ilgili olarak öne sürdüğü gibi) siyasetle ilişkisi üzerinden en iyi şekilde örneklenebilmektedir: Orta sınıf, bir yandan siyasallaşmaya karşıyken – yalnızca kendi hayat tarzını korumak, barış içerisinde çalışmayı ve kendi hayatını yaşamak istemektedir, işte bu nedenledir ki toplumun siyasal olarak çılgınca seferber edilmesine son vermeyi vaad eden otoriter darbeleri destekleme eğilimindedir, böylece, herkes işinin başına dönebilir. Diğer yandan orta sınıf üyeleri – tehlike altında bulunan vatansever çalışkan ahlâkî çoğunluk kılığında –sağcı popülizm kılığındaki kitlesel seferberlik tabanının esas kışkırtıcılarıdır– örneğin, günümüz Fransası'nda, post-siyasal teknok-

ratik-hümaniter yönetimi hakikaten rahatsız eden tek kuvvet, Le Pen'in Ulusal Cephesi'dir.

Popülizm, nihayetinde, daima sıradan insanların hüsrana uğramış hiddetiyle, "ne olup bittiğini bilmiyorum, tek bildiğim yetti artık! Böyle devam edemez! Bu artık son bulmalı!" biçimindeki çığlığıyla –sabırsız bir feveranla, anlamayı reddedişle, karmaşıklığa karşı hiddetle ve tüm bu pislik için sorumlu birileri olmalı kanaatinin sürmesiyle, sahnenin gerisinde olan ve her şeyi açıklayan bir fail gereksinmesinin nedeni de işte budur– desteklenmektedir. Popülizmin layıkıyla *fetişçi* boyutu işte bu bilmeyi-reddedişte bulunmaktadır. Diğer bir deyişle, her ne kadar, katıksız biçimsel düzeyde, fetiş (fetiş nesneye) bir aktarım jesti içermekte olsa da, (bilmesi gereken özneyle birlikte) aktarımın standart bağıntısının tamı tamına tersi olarak işlev görmektedir: Fetişin şekil verdiği şey tam da bilgiye dair reddimdir, öznel olarak bildiğimi varsaymayı reddedişimdir. Fetiş ile semptom arasındaki tezat buna dayanmaktadır: Semptom bastırılmış bir bilgiyi, öznenin kabul etmeye hazır olmayışı hakkındaki hakikati cisimleştirmektedir. Freud'un fetişin kadınlarda penisin yokluğu olgusuna rastlamadan önce görülen son nesne oluşu üzerine spekülasyon yapmaya kalkışmasının nedeni işte budur: Fetiş öznenin cehâletinin son dayanağıdır.[20]

Bununla ilişkili olarak Laclau'nun çözümlemesinin başka bazı zayıflıkları bulunmaktadır. Laclau'nun popülizm çözümlemesindeki en küçük birim "toplumsal talep" (sözcüğün ikili anlamında: Bir rica ve bir iddia) kategorisidir. Bu terimi seçmedeki stratejik sebep nettir: Talebin öznesi bu talebi yükseltmesiyle kurulmaktadır; "halk" böylece kendisini taleplerin eşdeğersel zinciri üzerinden kurmaktadır, bu talepleri dillendirmenin *performatif* sonucudur, öncesinden beri var olan bir grup değildir. Laclau böyle bir temel talebi muhtemel zincirleme henüz bir dizi eşdeğerliğe dahil olmadan önce "demokratik" olarak adlandırmaktadır; böyle bir terim, Laclau'nun nispeten kendine özgü

[20] Edith Wharton'un *The Age of Innocence* [Masumiyet Çağı] adlı eserinde, genç Newland'ın eşi bizzat, Newland'ın fetişidir: Newland, Kontes Olenska ile ilişkisine ancak karısının bu ilişkiyi bil*me*diği sanıldığı sürece devam edebilir – Newland karısının ilişkisini başından beri bildiğini öğrendiği anda, karısı artık öldüğü ve Kontes ile evlenmesinin önünde bir engel bulunmuyor olsa da, Kontes'e duygusal ilgisini bundan böyle sürdüremez.

kullanımında, toplumsal-siyasal sistemin bünyesinde işleyen bir talebe gönderme yapmaktadır – diğer bir deyişle, kösteklenmiş olmaktan ziyade tikel bir talep olarak karşılanmış ve böylelikle kendisinin dahil olduğu bir dizi antagonistik eşdeğere kazınmaya zorlanmıştır. Laclau, kurumsallaşmış "normal" bir siyasal alanda, tabiî ki, çoklu çatışmaların bulunduğunu, ne var ki çapraz ittifakları/antagonizmaları devreye sokmaksızın, bu çatışmaların teker teker ele alındığını, vurgulamış olsa da, eşdeğerler zincirinin kendilerini kurumsallaşmış demokratik alanda da oluşturabileceklerinin pekâlâ farkındaydı: Birleşik Krallık'ta 1980'lerin sonlarında John Major'un Muhafazakâr liderliğinde "işsiz bekâr anne" figürünün eski refah-devleti sistemindeki işlerin yanlış gidişini gösteren evrensel sembollerden birine nasıl yükseliverdiğini anımsayalım – tüm "toplumsal kötülükler" bir şekilde bu figüre indirgenmişti (Devlet bütçesinde kriz neden vardı? Çünkü bu anneleri ve çocuklarını desteklemek için çok fazla para harcanıyordu. Çocuk suçları? Çünkü bekâr anneler düzgün bir eğitsel disiplini tesis etmeye yetecek denli otorite kuramıyorlardı, vb).

Laclau'nun vurgulamayı ihmal ettiği şey, demokrasinin biricikliği ile ilgili olarak farklılıklar mantığı (düzenlenmiş küresel bir sistem olarak toplum) ile eşdeğerlikler mantığı (kendi içsel farklılıklarını eşitleyen iki antagonist kampa bölünmüş olarak toplumsal alan) arasındaki temel kavramsal karşıtlığı hesaba almayışı değildi sadece, aynı zamanda bu iki mantığın tam anlamıyla içeriden birbirine geçmişliğini de hesaba almıyordu. Bu noktada not düşmemiz gereken ilk şey, yalnızca demokratik bir siyasal sistemde, eşdeğerlerin antagonist mantığının siyasal sistemin içine, bu sistemin temel yapısal özelliği olarak nasıl yazılmış olduğudur. Demokrasi ile çekişmeci mücadele ruhunu biraraya getirmedeki epik çabasıyla her iki aşırı ucu da reddeden Mouffe'nin çalışması bu noktada daha geçerli görünmektedir: Bir yanda, demokrasiyi ve kurallarını askıya alan epik mücadelenin-yüzleşmenin övgüsü (Nietzsche, Heidegger, Schmitt); diğer yandaysa, hakiki mücadelenin demokratik alandan tahliyesi, böylelikle geriye kalan tek şey cansız kuralla düzenlenen yarışmadır (Habermas).[21] Bu noktada Mouffe, serbest iletişim

[21] Bkz., özellikle, Chantal Mouffe, *The Democratic Paradox*, Londra: Verso 2000.

kurallarına uymayanların dışlanmasıyla birlikte şiddetin bir intikam olarak geri döndüğünü göstermekte haklıdır. Gelgelelim, bugünün demokratik ülkelerinde demokrasiye yönelen esas tehdit, bu iki aşırı ucun ikisinde bulunmaz; söz konusu tehdit, siyasetin "metalaşması" yoluyla siyasal olanın ölümünde yatar. Burada tehlike altında olan şey, öncelikle siyasetçilerin paketlenip seçimlerde mamul madde olarak satılma tarzı değildir; seçimlerin kendisinin bir meta (bu durumda, iktidarı) almaya benzer biçimde algılanmış olması çok daha derin bir sorundur: Seçimler, farklı mamul-partiler arasındaki bir yarışmayı kapsamaktadır ve oylarımız da istediğimiz hükümeti satın alan para gibidir.Yalnızca satın aldığımız başka bir hizmet olarak siyasete dair böyle bir görüşte kaybolan şey, hepimizi ilgilendiren konular ve kararlara dair ortak bir kamusal tartışma olarak siyasettir.

Dolayısıyla görünen o ki, demokrasi antagonizmi içerebilmekle kalmayıp, antagonizmi teşvik eden ve varsayan, onu *kurumsallaştıran* tek siyasal biçimdir. Demokrasi, diğer siyasal sistemlerin bir tehdit (iktidarın "doğal" bir talibinin yokluğu) olarak algıladığı şeyi kendi işleyişinin "normal" müspet koşullarından birine yükseltir: İktidarın yeri boştur, onun için doğal bir alacaklı bulunmaz; *polemos**/mücadele indirgenemez ve her müspet hükümet savaşılarak elde edilmeli, *polemos* üzerinden kazanılmalıdır. Laclau'nun Lefort hakkındaki eleştirel yorumunun meseleyi ıskalamasının nedeni işte budur:

> Lefort'a göre, demokraside iktidarın *yeri* boştur. Bana göre, mesele kendisini farklı bir şekilde sunmaktadır: Bu, hegemonik mantığın işleyişi üzerinden boşluğun *üretilmesi* meselesidir. Bana göre, boşluk bir kimlik tipidir, yoksa yapısal bir konum değildir.[22]

Söz konusu iki boşluk öylece kıyaslanabilir değildir: "Halk"ın boşluğu, eşdeğerler zincirini özetleyen hegemonik gösterenin boşluğudur, diğer bir deyişle, tikel içeriği toplumsal bütünün bir cisimlenmesine "dönüştürülmektedir", oysa iktidar yerinin boşluğu, her ampirik iktidar taşıyıcısını "eksik", olumsal ve geçici kılan bir süredir.

---

* Yunan mitolojisinde, savaşın kutsal kişiselleştirilmesi veya cisimleştirilmesidir. –*ç.n.*

[22] Laclau, *On Populist Reason*, s. 166.

Çıkarılması gereken sonuç şudur: Popülizm antagonizmin düzenlenmiş çekişmeci mücadelesinin kurumsal-demokratik çerçevesi üzerindeki fazlalığının varoluşunun tek tarzı değildir: (Artık ortadan kalkmış) komünist devrimci örgütlenmelerin yanı sıra 1960'ların sonları ve 1970'lerin başındaki öğrenci hareketlerinden sonraki savaş karşıtı protestolara ve daha yakınlardaki küreselleşme karşıtı hareketlere dek kurumsallaşmamış geniş ölçekli toplumsal ve siyasal protestolardan oluşan fenomenlere layıkıyla "popülist" denemez. Bu noktada örnek niteliğinde olan vak'a, 1950'lerin sonlarında ve 1960'ların başında ABD'de Martin Luther King'in adıyla temsil edilen ırk ayrımcılığına karşı duran hareketlerdir: Mevcut demokratik kurumların bünyesinde layıkıyla karşılanmamış bir talep ifade edilmeye çalışılmış olsa da, sözcüğün anlamlı herhangi bir kullanımında bu akıma popülist denemez – mücadeleye önderlik etme ve karşıtını oluşturma biçimi basbayağı "popülist" değildir. Bu noktada, tek-konulu halk hareketleri meselesinde, örneğin, ABD'deki "vergi isyanları" konusunda daha genel bir yorum da eklenmelidir: Her ne kadar bunlar, halkı demokratik kurumlar tarafından karşılanmayan bir talep etrafında seferber ederek popülist bir tarzda işlese de, karmaşık bir eşdeğerlikler zincirine dayanıyor gözük*me*mekte, tekil bir talebe odaklanmış olarak kalmaktadırlar.

"Ekonominin belirleyici rolü": Marx Freud'la

Sınıf mücadelesine karşı popülizm konusu bir dizi temel kavramsal sorunu da beraberinde getirmektedir. Evrenselliğin mevkii hakkındaki hassas bir teorik noktayla başlayalım: Burada birbirinden kesin olarak ayırt edilmesi gereken karşıt iki evrensellik mantığıyla karşı karşıyayız. Bir yanda, bir toplumun evrensel sınıfı olarak devlet bürokrasisi (veya daha geniş bir kapsamda, dünyanın jandarması, insan hakları ve demokrasinin infazcısı ve garantörü olarak ABD), yani küresel Düzen'in doğrudan faili yer almakta; diğer yandaysa, "ihtiyaç fazlası" evrensellik, yani mevcut Düzen'den dışarıya taşan, fakat içsel olduğu bu düzende adamakıllı bir yeri olmayan (Jacques Ranciére'in "parça olmayanın parçası" adını verdiği şey) unsurda vücut bulmuş olan evrensellik yer almaktadır. Bu ikisi sadece aynı olmamakla[23] kalmaz, söz

[23] Evrenselliğin ilk tarzında neyin yanlış gittiğinin anekdot niteliğindeki en iyi

konusu mücadele nihayetinde *bu iki evrensellik arasındaki bir mücadeledir*, yoksa sadece evrenselliğin tikel unsurları arasındaki bir mücadele değildir: Yalnızca evrenselin boş biçimi üzerinde hangi tikel içeriğin "hegemonya kuracağı"yla ilgili değildir, ama aynı zamanda birbirini dışlayan iki evrensellik *biçimi* arasındaki bir mücadeledir.

Laclau'nun meseleyi ıskalamasının nedeni, "işçi sınıfı" ile "halk"ı, radikal adlandırmanın etkisine karşı kavramsal içerik ekseni boyunca karşı karşıya getirmesidir:[24] "İşçi sınıfı", önceden beri varolan tözsel içeriği ile karakterize edilmiş bir toplumsal gruba işaret etmekteyken, "halk", adlandırma ediminin ta kendisiyle birleştirilmiş bir fail olarak belirmektedir – Onları taleplerin heterojenliği aracılığıyla "halk"ta birleştirmeye hazırlayan hiçbir şey yoktur. Fakat Marx "işçi sınıfı"nı ve "proletarya"yı birbirinden ayırt eder: "İşçi sınıfı" gerçekten de tikel bir toplumsal gruptur, oysa "proletarya" öznel bir konuma işaret etmektedir.

Laclau'nun Marx'ın proletarya ile lümpen proletarya arasındaki karşıtlığa dair önemli tartışmadaki eleştirisini ıskalamasının nedeni işte budur: Söz konusu ayrım, nesnel bir toplumsal grupla bir grup olmayan, toplumsal yapının bünyesinde adamakıllı bir yeri olmayan, arta-kalan bir fazlalık arasındaki ayrım değildir; söz konusu ayrım, birbirinden farklı iki öznel konumu üreten bu arta-kalan fazlalığın iki tarzı arasındaki ayrımdır. Marx'ın çözümlemesinin olası sonucu, paradoksal bir biçimde, her ne kadar lümpen proletarya toplumsal vücut söz konusu olduğunda daha radikal bir biçimde "yerinden edilmiş" olsa da, aslında toplumsal yapıya çok daha pürüzsüzce uymaktadır: Olumsuz ile sonsuz yargı arasındaki Kantçı ayrıma göndermede bulunmak gerekirse, lümpen proletarya hakiki anlamda bir grup olmayan değildir, bilakis bir grup değildir ve lümpen proletaryanın tüm

örneği, I. Dünya Savaşı'nda savaştan hemen hiç rahatsız olmadan zarif "İngilizliğe" has bir hayatı (çay ritüelleri, vb.) sakin bir şekilde sürdüren üst sınıftan bir gençle karşılaşması sonucu öfkelenip, cepheden ayrılan ve işçi sınıfından bir İngiliz Askeri hakkında bir hikâyedir. Bu gence patladığında: "Biz hayat tarzımızı savunmak için kanımızı akıtırken sen nasıl orada öylece oturup tadına varabiliyorsun?" der. Genç sakince yanıtlar: "Ama orada siperde savunmakta olduğunuz hayat tarzı bizzat *benim*!

[24] Bkz. Laclau, *On Populist Reason*, s. 183.

tabakaların dışında bırakılması, diğer grupların kimliğini pekiştirmekle kalmaz, lümpen proletaryayı herhangi bir tabaka veya sınıf tarafından kullanılabilecek serbestçe-yüzen bir unsur haline getirir – lümpen proletarya, işçilerin mücadelesinin onları ılımlı stratejilerle uzlaşmaktan açık bir yüzleşmeye iterek radikalleştiren "cümbüşvâri" bir unsur veya hâkim sınıfın kendi hâkimiyetini muhaliflerin doğasını değiştirmek için kullanabileceği bir unsur olabilir (suç çetelerinin iktidardakilere hizmetlerinin uzun bir geleneği vardır). İşçi sınıfı ise, diğerinin aksine, kendinde bir gruptur, toplumsal yapının bünyesindeki *bir grup olarak*, bir grup olmayandır, diğer bir deyişle, konumu kendinde "çelişkili"-dir: Toplumun (ve iktidardakilerin) kendilerini ve hâkimiyetlerini yeniden üretmek için muhtaç oldukları üretici bir kuvvettir, fakat yine de işçi sınıfı için "adamakıllı bir yer" bulamazlar.

Laclau bu yanlış anlamaya dayanarak, Oliver Marchart tarafından kısa ve öz bir biçimde dile getirilen genel bir argüman ileri sürmektedir:

> Biçimsel bir düzeyde, *her* siyaset, "tutarsız tavırların birleşmelerinin ve yoğunlaşmalarının" eklemlenmiş bir mantığına dayanmaktadır, bunu yapan yalnızca faşizm siyaseti değildir. Bunun bir sonucu olarak, temel toplumsal antagonizma, bir dereceye dek daima yerinden edilecektir, zira, daha önce de belirttiğimiz üzere, ontolojik düzey –bu durumda, antagonizma– asla siyasal dolayım olmaksızın ve doğrudan ele alınamaz. Bundan şu sonuç çıkar ki, çarpıklık her siyaset için kurucudur: Siyaset bu haliyle alındığında, yalnız faşist siyaset değil, "çarpıklık"la ilerlemektedir.[25]

Bu serzeniş öz ile görünüş arasındaki "ikili" gerilime yakalanmayı sürdürmektedir: Temel antagonizma asla bu şekilde doğrudan, saydam bir şekilde belirmez (Marksist terimlerle: Tüm toplumsal gerilimlerin sınıf mücadelesinde yalınlaştığı/sınıf mücadelesine indirgendiği "katıksız" devrimci durum hiçbir zaman vuku bulmaz, daima bir başkası –etnik, dinsel, vb.– antagonizmalar) tarafından dolayımlanır. Dolayısıyla: "Öz" asla doğrudan değil, daima yerinden edilmiş/çarpıtılmış bir tarzda belirir. Bu bildirim ilkece doğruyken, buna eklenmesi gereken en az iki

[25] Oliver Marchart, "Acting and the Act: On Slavoj Žižek's Political Ontology", in Paul Bowman and Richard Stamp, eds. *Truth of Žižek*, Londra: Continuum 2007, s. 174.

şey vardır. İlki, şâyet böyleyse, ne demeye "temel bir toplumsal antagonizma"dan söz açmaya devam edelim? Burada önümüzde duran yalnızca mecazen birbirini "kirleten" bir eşdeğerlikler zinciri inşa eden (inşa edebilecek olan) bir dizi antagonizmadır ve hangi antagonizmanın "merkezî" olarak belirdiği hegemonya mücadelesinin olumsal sonucudur. O halde bunun anlamı, (Laclau'nun yaptığı gibi) "temel bir antagonizma" mefhumunu reddetmemiz gerektiği midir?

Bu soruya Hegelci bir yanıt öneriyorum – bu noktaya (bir kez daha) benim standart örneklerimden biriyle açıklık getireyim: Lévi-Strauss'un *Yapısal Antropoloji* [Structural Anthropology] adlı eserinden Büyük Göl kabilelerinden biri olan Winnebagolarda, yapıların mekânsal dizilimleri hakkında örnek niteliğindeki çözümlemesi. Kabile iki alt gruba ("kısımlara" [moieties]) bölünmüştür: "Yukarıdan gelenler" ile "aşağıdan gelenler"; bir bireye köyünün zemin planını (kulübelerin mekansal dizilimini) bir kâğıt veya kum üzerine çizmesini istediğimizde, alt gruplarla olan ilişkisine bağlı olarak birbirinden hayli farklı iki yanıt elde ediyoruz. Her ikisi de köyü bir daire olarak algılamakta; fakat bir alt grupla kıyaslandığında bu dairenin içerisinde merkezî evlerden başka bir daire yer almaktadır, böylelikle eş merkezli iki dairemiz oluyorken, diğer alt gruba göre, daire, daireyi bölen net bir çizgiyle ayrılmaktadır. Diğer bir deyişle, ilk alt grubun bir üyesi (bu üyeye "muhafazakâr-korporatist" diyelim) köyünün zemin planını merkezî tapınağın etrafında az ya da çok simetrik bir şekilde dizilmiş evlerden oluşan bir halka olarak algılarken, ikinci alt grubun üyesi ("devrimci-antagonist") köyünü görünmez bir sınırla ayrılmış iki ayrı ev öbeği olarak algılamaktadır.[26]

Lévi-Strauss'un parmak basmak istediği nokta, bu örneğin bizi toplumsal mekân algısının gözlemcinin grup aidiyetine dayandığı kültürel göreliğe ayartmaması gerektiğidir: İki "göreli" algıya giden ayrım, bir sabitte saklı göndermeyi imlemektedir – binaların, nesnel, "edimsel" dizilimlere değil, ama köy sakinlerinin sembolize edemedikleri, izah edemedikleri, "içselleştiremedikleri", mutabık olamadıkları bir temel antagonizmaya, topluluğun kendisini uyumlu bir bütün olarak istikrara sokmasına

[26] Claude Lévi-Strauss, "Do Dual Organizations Exist?" in *Structural Anthropology* (New York: Basic Books 1963), s. 131-163, çizimler s. 133-134.

engel olan, toplumsal ilişkilerdeki bir dengesizliğe, travmatik bir çekirdeğe gönderme. Zemin planın bu iki algısı, bu travmatik antagonizmanın üstesinden gelmek etmek ve yarayı dengeli bir sembolik yapının yükümlülüğü aracılığıyla iyileştirmek için birbirini münhasıran dışlayan iki ayrı çabadır. Tam olarak hangi anlamda Gerçek'in anamorfizma üzerinden müdahale ettiğini burada görebiliriz. İlkin, evlerin "edimsel", "nesnel" düzenlemesiyle karşı karşıyayız, sonrasındaysa her ikisi de edimsel düzenlemeyi anamorfik bir tarzda çarpıtan iki ayrı sembolleştirmeyle... Fakat burada söz konusu "gerçek" edimsel düzenleme değil, kabile üyelerinin edimsel antagonizmaya dair görüşlerini çarpıtan toplumsal antagonizmanın travmatik çekirdeğidir. Gerçek böylece, kendisi nedeniyle gerçeklik görüşümüzün anamorfik biçimde çarpıtıldığı inkâr edilmiş X'tir. Bu, aynı zamanda doğrudan erişimin mümkün olmadığı Şey *ve* bu doğrudan erişimi engelleyen engeldir; kavrayışımızdan sıyrılan Şey *ve* Şey'i kaçırmamıza yol açan çarpıtılmış ekran/perde. Daha tam olarak söylersek, Gerçek nihayetinde perspektifin birinci bakış açısından ikincisine bu şekilde kaymasıdır: Lacancı Gerçek çarpıtılmış olmakla kalmaz, gerçekliğin *çarpıtılmasının ilkesinin de ta kendisidir.*

Bu üç katmanlı *tertibat*, rüyaların yorumunda Freud'un üç katmanlı tertibatıyla kati surette benzeştir: Freud'a göre de bir rüyadaki bilinçdışı arzu, basitçe hiçbir şeyin açık rüya-metnine çevrilmesiyle çarpıtıldığı doğrudan görünmeyen çekirdeği değil, bu çarpıtılmanın ilkesinin ta kendisidir. Deleuze'e göre, kesin kavramsal benzerlikle ekonomi, toplumsal yapıyı "son yargıda" belirleme rolünü ortaya koyar: Bu rolünde ekonomi, edimsel bir nedensel fail olarak doğrudan bulunmaz, bulunuşu katıksız biçimde zahiridir, toplumsal "sözde-neden"dir; ne var ki, tam olarak böyle olmakla, mutlak, ilişkisel olmayan, namevcut nedendir, asla "kendine ait yerinde" olmayan bir şeydir: "işte bu nedenledir ki "ekonomik olan" aslını söylemek gerekirse asla verili değildir, daha ziyade yorumlanması gereken türevsel bir sanallığa işaret eder, daima edimselleşme biçimleriyle örtülmüştür."[27] Toplumsal alanın çeşitli dizileri (ekonomik, siyasal, ideolojik, kanuni,...) arasında dolaşan ve *onları kendi özel ek-*

[27] Gilles Deleuze, *Difference and Repetition*, New York: Columbia University Press 1995, s. 186.

lemlenmelerinde dağıtan namevcut X'tir. Böylece, edimsel toplumsal bütünlükteki unsurlardan ("altsistemler"den) biri olarak kendi edimselliğinde ekonomik olan ve toplumsal alanın mutlak dayanak noktasında bu zahiri X olarak ekonomik olan ile radikal arasındaki fark üzerinde durulmalıdır: Bu ikisi birbiriyle karşılaştığında, diğer bir deyişle, Hegel'in diliyle söylemek gerekirse, zahiri ekonomik olan, "karşıtsal belirlenim"iyle kendi edimsel eşi kılığında karşılaştığında, bu özdeşlik mutlak (kendi kendisiyle) çelişkiyle örtüşür.

Lacan'ın *XI. Semineri*'nde belirttiği gibi, *il n'y a de cause que de ce qui cloche*, tökezleyen/kayan/bocalayan bir şeyin nedeni dışında hiçbir neden yoktur[28] – neden ile nedensellik arasındaki karşıtlık hesaba katıldığında bariz paradoksal niteliği açıklanan bir tez: Lacan'a göre, bu ikisi hiçbir şekilde aynı değildir, çünkü bir "neden", sözcüğün dar anlamıyla, tam da nedensellik ağının (nedenler-ve-etkiler zincirinin) bocaladığı noktalarda, nedensel zincirde bir kesik, bir yarık olduğunda müdahale eden bir şeydir. Bu anlamda, Lacan'a göre bir neden, tanım gereği, uzak bir nedendir ("namevcut bir neden", 1960'ların ve 1970'lerin mutlu "yapısalcıları"nın jargonuna eklenmiş bir neden): Dolaysız nedensel ağın çatlaklarında hareket etmektedir. Burada Lacan'ın aklında olan şey, özellikle bilinçdışının işleyişidir. Sıradan bir dil sürçmesini zihninizde canlandırın: Bir kimya konferansında, birisi, söz gelimi, sıvıların değiş tokuşu hakkında bir tebliğ sunsun; birden tökezler ve ağzından cinsel ilişkide spermin geçişi hakkında bir şeyler kaçırır, dili sürçmüştür... Freud'un "bir Başka Sahne" adını verdiği şeydeki "cazibe merkezi", bir yerçekimi türü gibi, görünmez etkisini uzaktan uygulayarak, söz akışı uzamını saptırıp onda bir aralık oluşturarak müdahale eder. Felsefî bakış açısı için bu Lacancı tezi bu denli ilginç kılan şey, "nedensellik ve özgürlük"e dair eski konuya yeni bir tarzda yaklaşmamızı sağlamasıdır: Özgürlük nedenselliğe karşıttır, fakat nedene değil. "Özgürlüğün nedeni" biçimindeki standart siyasal değişmece "neden" teriminin nedenler üreten bir neden ve bizi seferber eden siyasal bir neden biçimindeki *iki* ana anlamını da içerecek şekilde ve iki genellikle kastedildiğinden daha lafzi kabul edilmelidir. Belki de, bu iki an-

[28] Bkz. Birinci Bölümü'ne, Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, Hardmondsworth: Penguin 1979.

lam göründükleri denli apayrı şeyler değildir: Bizi seferber eden Neden ("özgürlüğün nedeni") nedensellik ağını bozan namevcut Neden olarak etkimektedir. Bu neden, beni nedenler-ve-etkiler ağından çekip alarak özgür kılan bir nedendir. Dahası, belki de, bu "son yargıda belirlenim" biçimindeki meşhur Marksist bağıntının anlaşılması gereken şeklidir: "Ekonominin" üstbelirleyen kertesi aynı zamanda uzak bir nedendir, asla dolaysız bir neden değildir, diğer bir deyişle, dolaysız toplumsal nedenselliğin aralıklarına müdahale etmektedir.

Sınıf mücadelesinin hali ise, Freud'un günümüzdeki hastasının rüyasında gördüğü kadının kimliği sorusuna verdiği yanıta benzemektedir: "Bu kavga her ne hakkındaysa, bu, sınıf mücadelesi değil... Ama: cinsiyetçilik, kültürel hoşgörüsüzlük, dinsel köktencilik...)." Post-Marksizmin standart konularından biri, günümüzde işçi sınıfının *uzun zamandır* "kaderi belirlenmiş" bir devrimci özne olmadığı, çünkü çağdaş özgürleştirici mücadelelerin herhangi bir tikel failin imtiyazlı bir yeri işgâl ettiği iddiasına bulunamayacağı kadar çoğullaştığı yönündedir. Bu serzenişi yanıtlamanın yolu, daha çoğunu da kabul etmektir: İşçi sınıfının *hiçbir zaman* bu türden bir imtiyazı yoktu, işçi sınıfının anahtar önemdeki yapısal rolü bu türden bir öncelliği işaret etmemektedir.

O halde, "ekonominin belirleyici rolü", şâyet toplumsal alanın nihai iması değilse, nasıl işlemektedir? Popüler müzik açısından siyasal mücadele çabasının bir vak'a olarak bazı post-"-sosyalist" Doğu Avrupa ülkelerindeki gerginliğin popüler müzik alanında cereyan etmekte olan sahte-folk ve rock arasındaki gerilim ve milliyetçi-muhafazakâr Sağ ile liberal Sol arasındaki gerilimin yer değiştirmiş halinin işleyişi aracılığıyla tahayyül edildiğini düşünelim. Eski moda terimlerle söylemek gerekirse: Popüler kültürel mücadele (terimlerin bu alandan alındığı bir biçimde) siyasal bir mücadeleyi (savaşılmış) "ifade etmiştir". (Bugün ABD'de, country müziğin ağırlıklı olmak üzere muhafazakâr ve rock'ın ağırlıklı olmak üzere sol-liberal olduğu gibi.) Freud'u takip ederek, popüler müzikte mücadelenin burada yalnızca her şeyin "gerçekte hakkında olduğu" siyasal mücadelenin ikincil bir ifadesi, bir semptomu, şifrelenmiş bir tercümesi olduğunu söylemek yeterli değildir: Her iki mücadelenin de kendilerine has birer tözü bulunmaktadır: Kültürel mücadele, ikincil

bir fenomenden, siyasal çağrışımları için "şifresinin çözülmesi" gerektiği (ki bu kural olarak, yeterince açıktır) bir gölgeler muharebesinden ibaret değildir.

"Ekonominin belirleyici rolü" bu vak'ada, tüm yaygara "gerçekte hakkında olduğu" ekonomik mücadelenin kendisiydi, dolayısıyla da bu durum ekonomiyi, kendisini sonradan kültürel mücadeledeki iki-katmanlı-mesafe olarak (ekonomi siyaseti belirler, o da kültürü belirler...) "ifade eden" saklı bir üst-Öz olarak tahayyül etmemiz gerektiği anlamına gelmez. Politik mücadelenin popüler-kültürel mücadeleye tercümesi/aktarılması sürecinde aksine ekonominin kendisini, siyasal mücadelenin popüler-kültürel mücadeleye tercümesi/aktarılması sürecine kazıması, kesinlikle dolaysız değil daima yerinden edilmiş, asimetrik bir aktarmadır. Kültürel "hayat tarzı"nda şifrelenmiş olarak "sınıf" çağrışımı sıklıkla açık siyasal çağrışım etrafında dönebilmektedir – 1959'da Nixon'un yenilgisinden sorumlu olan televizyondaki o ünlü başkanlık tartışmasında, üst sınıftan bir asilzade olarak algılanan liberal Kennedy'dir, onun muhalifi olan sağcı Nixon ise daha mütevazi köklerdenmiş gibi göründüğünü anımsayalım. Bu, elbette ki, ikinci karşıtlığın basitçe birinci karşıtlığa ters düştüğü, birincisi tarafından gölgelenen "hakikati" temsil ettiği anlamına gelmez; açıkça söylersek, halka seslenişinde kendisini Nixon'un ilerici-liberal karşıtıymış gibi sunan Kennedy'ydi, aslında Kennedy'nin tartışmada sahnede beliren hayat-tarzı özellikleri, kendisinin "gerçekten" de öylece üst sınıftan bir asilzade olduğuna işaret ediyordu; ne var ki, bunlar söz konusu yer değiştirmenin Kennedy'nin ilericiliğinin sınırlılıklarına tanıklık ettiği anlamına gelmez, diğer bir deyişle bu, Kennedy'nin ideolojik-siyasal konumunun çelişkili doğasına işaret etmektedir.[29] Dahası, "ekonomi"nin belirleyici kertesi işte burada devreye girmektedir: Ekonomi, temsilinin yer değiştirmesini, ilerici/muhafazakâr siyaset çifti ve üst/orta sınıf çifti biçimindeki bu iki dizi arasındaki asimetriyi (bu durumda, tersine çevirmeyi) izah eden namevcut nedendir.

Laclaucu çözüm, bu türden "kirlenmeleri" antagonizmala-

[29] Aynı tersine dönme, liberal-sol feministlerle muhafazakâr popülistlerin karşıtlığı da üst-orta sınıf feministlerin ve çokkültürcülerin alt-sınıftan taşralı beyazlara karşıt olarak algılandığı günümüzde de sürmektedir.

rın eşdeğerliklerin olumsal dizisine zincirlenmesi olarak kavranması olacaktır: Sol/Sağ biçimindeki siyasal karşıtlığın, rock ile country müzik arasındaki popüler müzik cinsinden karşıtlığı kirlettiği olgusu, hegemonya mücadelesinin olumsal sonucudur, daha açık olarak söylersek, rock'un ilerici olması için veya bir ülkenin muhafazakâr olması için içsel bir zorunluluk yoktur. Gelgelelim, bu dosdoğru çözümün perdelediği bir asimetri bulunmaktadır: Siyasal mücadele, (sanatsal, ekonomik, dinsel vb. mücadeleler dizisinde yer alan) diğer mücadelelerden biri değildir; haddi zatında antagonist mücadelenin katıksız bir biçimde biçimsel ilkesidir. Bunun anlamı şudur: Siyasetin hakiki bir içeriği bulunmamaktadır; tüm siyasal mücadeleler ve alınmış olan kararlar toplumsal hayatın diğer özel alanlarıyla ilgilidir (vergilendirme, cinsel törelerin ve doğumun düzenlenmesi, sağlık hizmetleri, vb.) – "siyaset" yalnızca, kamusal mücadelenin ve kararın konu başlıkları olarak belirdikleri ölçüde bu konularla ilgilenmenin biçimsel bir tarzıdır. Siyasal mücadelede söz konusu olduğu sürece – "Her şeyin siyasal olmasının (veya, daha ziyade, olabilmesinin)" nedeni işte budur. Öte yandan, "ekonomi", siyasal mücadele alanlarından birinden ibaret değildir, mücadelelerin karşılıklı olarak kirlenmelerinin-dışavurumunun bir "nedeni"dir. Kısa ve öz bir şekilde söylersek, Sol-Sağ, diğer karşıtlıklar dizisi tarafından "kirletilmiş" Efendi-Gösteren iken, ekonomi *küçük a*'dır [*objet a*], bu kirlenmenin dayandığı yakalanması zor nesnedir (ve bu kirlenme doğrudan ekonomik olduğunda, ekonomi kendisiyle kendi karşıtsal belirleniminde karşılaşır).

Siyaset böylelikle "ekonomi"nin kendisinden uzaklığının bir adıdır. Siyaset mekânı, namevcut Neden olarak ekonomiyi, toplumsal bütünlüğün unsurlarından biri olarak ekonominin kendi "karşıtsal belirlenimin"den ayıran aralık aracılığıyla açılmıştır: Siyaset vardır *çünkü* ekonomi "her şey olmayan"dır, çünkü ekonomik olan "kudretsiz" kayıtsız bir sahte-nedendir. Ekonomik olan görüldüğü gibi bu noktada Lacancı Gerçek'i tanımlayan o kati anlama iki kez kazınmıştır: Ekonomik olan eş zamanlı olarak diğer mücadelelerde yer değiştirmeler ve çarpıtılmanın diğer biçimleri üzerinden "ifade edilmiş" sert çekirdektir ve bu çarpıtılmaları yapılandıran ilkenin ta kendisidir.[30]

[30] O halde, siyasetin Her şey, bir alanı istisnalar aracılığıyla bütünleştiren Efen-

Marksist toplumsal yorumbilimi uzun ve büklümlü tarihi boyunca her ne kadar "ekonomik sınıf mücadelesi" biçimindeki muğlak terim altında birleşmiş olsalar da, birbirinden bütünüyle farklı olan iki mantığa dayanmaktadır. Bir yanda, (kötü) şöhretli "tarihin ekonomik yorumu" yer almaktadır: Sanatsal, ideolojik, siyasal tüm mücadeleler nihayetinde bizatihi şifresi çözülmesi gereken gizli anlamlı ekonomik ("sınıf") mücadelesi tarafından koşullanırlar. Diğer yanda, "her şey siyasaldır", diğer bir deyişle, Marksist tarih görüşü bütün yanlarıyla siyasallaşmıştır: Toplumsal, ideolojik, kültürel veya diğer fenomenlerden hiçbiri, esas siyasal mücadele tarafından "kirletilmiş" olmaktan münezzeh değildir, ve bu, ekonomi için de geçerlidir – "sendikacılık" yanılsaması tam da işçi mücadelesinin siyasetle ilişkisinin kesilebileceği, daha iyi çalışma koşulları ve benzerleri için katıksız bir şekilde ekonomik müzakerelere indirgenmesi anlamına gelir. Gelgelelim, bu iki "kirlenme" – ekonomik olan her şeyi "son yargıda" belirler: "her şey siyasaldır" – aynı mantığa uymazlar. "Ekonomi" dış-mahrem [*ex-timate*] siyasal çekirdek ("sınıf mücadelesi") olmaksızın, Marx'ın bizzat kendisinin de *Siyasal Ekonominin Eleştirisine Katkı*'ya [Critique of Political Economy] yazdığı "Önsöz"de tehlikeli bir biçimde yaklaştığı (sözde-) Marksist evrimci-tarihselci gelişme kavramında olduğu gibi gelişmenin müspet bir toplumsal matrisi olacaktır:

> Varoluşlarının toplumsal üretiminde insanlar, kaçınılmaz olarak kendi iradelerinden bağımsız olan belirli ilişkilere, daha açık söylemek gerekirse, maddî üretici güçlerinin gelişiminin verili bir aşamasına uygun üretim ilişkilerine girerler. Bu üretim ilişkilerinin toplamı, hukukî ve siyasal üstyapının üstünde yükseldiği ve toplumsal bilincin belirli biçimlerinin karşılık düştüğü toplumun ekonomik yapısını, gerçek temelini oluşturur. Maddî hayatın üretim tarzı, toplumsal, siyasal ve düşünsel hayatın genel süreçlerini koşullar. İnsanların varoluşlarını belirleyen insanların bilinçleri değildir,

---

di-Gösterini dayatan bir toplamalar dizisi olduğunu söyleyebilir miyiz? Peki ya siyaset olarak Her şey-olmayana ne demeli? "Her şey siyasaldır" yanıltıcıdır, doğru bağıntı şudur: "Siyasal olmayan hiçbir şey yoktur" – siyaseti bütünleştiren Stalin olduğundan, istisnaları (teknoloji, dil, vb.) siyasal dışı, sınıfsız olarak öne sürmenin bedelini ödemek zorunda kalmıştır. Diğer bir deyişle, kayıtsız sahte-neden olan – yine de içerisindeki her şeyin kararlaştırıldığı bir gölge oyunu – siyaset değil midir?

ama bilinçlerini belirleyen toplumsal varoluşlarıdır. Gelişimin belirli bir aşamasında, toplumun maddî üretici güçleri mevcut üretim ilişkileriyle veya – bu aynı şeyi hukuki terimlerle söylemektedir yalnızca – o güne dek işlettikleri çerçevedeki mülkiyet ilişkileri ile çatışmaya başlar. Bu üretici güçlerin gelişme biçimlerinden ötürü bu ilişkiler prangaya vurulurlar. Bu andan itibaren toplumsal devrim devri başlar. Ekonomik temeldeki değişimler er ya da geç muazzam üstyapının bütünün dönüşmesine yol açar.

Bu türden dönüşümleri araştırırken, üretimin ekonomik koşullarının doğal bilimlerin kesinliğiyle belirlenebilen maddî dönüşümü ile hukukî, siyasal, dinsel, sanatsal veya felsefî – kısacası, insanların bu çatışmanın bilincine varıp dövüştükleri ideolojik biçimler arasında ayrım yapmak daima gereklidir. Tıpkı bir bireyin kendi hakkında ne düşündüğünün yargılanamayacağı gibi, böylelikle böylesi bir dönüşüm süreci bu sürecin bilinciyle yargılanamaz, fakat, aksine, bu bilinç maddî hayatın çelişkileriyle, üretimin toplumsal kuvvetleri ile üretim ilişkileri arasında mevcut olan çatışkıyla açıklanmalıdır. Tüm üretici kuvvetleri yeterince gelişmeden hiçbir toplumsal düzen asla yok edilmemiştir ve yeni ve daha üstün üretim ilişkileri, varoluşlarının maddî koşulları eski toplumun çerçevesi bünyesinde olgunlaşmadan asla eskilerinin yerini alamazlar.[31]

Bu satırların evrimci mantığı açıktır: Toplumsal ilerlemenin "motoru" üretici güçlerin ve üretim araçlarının siyaset dışı gelişimidir; bunlar üretim ilişkilerini belirlemektedir, vb.

Diğer bir yandan, ekonominin kirinden "arındırılmış", "katıksız" siyaset daha az ideolojik değildir: Kaba ekonomizm ve ideolojik-siyasal idealizm aynı madalyonun iki ayrı yüzüdürler. Burada söz konusu olan yapı, içe doğru bir döngünün yapısıdır: "Sınıf mücadelesi" ekonominin tam kalbinde siyasettir. Ya da, paradoksal bir şekilde söylersek, tüm siyasal, hukukî, kültürel içerik, "ekonomik temeli", bu temelin "ifadesi" olarak "deşifre ederek" "ekonomik temel"e indirgenebilir – ekonominin kendisinde siyasal olan sınıf mücadelesi *dışındaki* her şey bu temelin "ifadesi"dir.

Gerekli değişiklikler yapıldığında [*mutatis mutandis*], bunun aynısı psikanaliz için de geçerlidir: Açık biçimde cinsel rüyalar *hariç* tüm rüyaların cinsel içeriği vardır – neden? Çünkü bir

[31] Karl Marx, "Preface", *A Contribution to the Critique of Political Economy*, Moskova: Progress Publishers 1977, s. 7-8.

içeriğin cinselleştirilmesi biçimseldir, içeriğin çarpıtılmasının ilkesidir: Tekrarlama, dolambaçlı yaklaşım, vb. sayesinde, her konu –cinselliğin kendisini de kapsayacak şekilde– cinselleştirilmiştir. Esaslı bir şekilde Freudçu nihai ders, insanî sembolik kabiliyetlerin patlaması, cinselliğin mecazi kapsamını (kendilerinde tamamen cinsellikle ilgisiz etkinlikler "cinselleşmiş" hale gelebilir, her şey "erotikleştirilebilir" ve "o anlama gelmeye" başlayabilir) genişletmekle kalmaz, çok daha önemlisi, bu patlama *cinselliğin kendisini cinselleştirir*: İnsan cinselliğinin özgül niteliğinin dolaysız, hatta aptalca, hazırlayıcı eşleşme ritüelleri de dahil olmak üzere cinsel birleşme gerçekliğiyle hiçbir ilgisi yoktur; adına cinsellik dediğimiz şeye yalnızca hayvan çiftleşmesindeki dürtünün kendi kendisine gönderme yapan kısır döngüsündeki dürtünün, gayrımümkün Şey'e erişmedeki başarısızlığının müzmin tekrarındaki takılmayla sahip oluruz, diğer bir deyişle, cinsel etkinliğin kendisi cinselleşmiş olur. Başka bir deyişle, cinselliğin taşıp dökülebilir olması ve (diğer) herbir insan etkinliğindeki mecazi bir içerik olarak işleyebilme olgusu, cinselliğin gücünün bir işareti olmaktan ziyade cinselliğin kudretsizliğinin, başarısızlığının, doğasında var olan tıkanıklığının bir işaretidir. Dolayısıyla sınıf mücadelesi, siyaseti ekonomiye demirlerken, (siyasetin tümü, "nihayetinde" sınıf mücadelesinin bir ifadesidir) eş zamanlı olarak ekonominin kalbinde yer alan indirgenemez siyasal momenti temsil eden biricik dolayım terimidir.

Çizgiyi çekmek

"Evrensel olanın doğrudan dışavurumu veya evrensel olanın kurucu çarpıtması" ikilemine ilişkin bu kavramsal incelemelerin sonuçları açıktır. Laclau'nun bana karşı olan esas siyasal argümanı şudur: Katı sınıf-indirgemeci sahte-devrimci görüşüm nedeniyle, "Marslıları bekliyor olmakla" suçlanıyorum: Devrimci faillere ilişkin belirlediğim koşullar "toplumsal etkilerin öyle katı geometrisi içinde belirlenmiş hiçbir ampirik oyuncu bu reçeteye uymuyor." Gelgelelim, gerçek failler hakkında konuştuğumda zevahiri kurtarmak için, "Marslılaştırma" sürecine" başvurmak zorundayım: "Edimsel olarak varolan öznelere, gerçeklikle temas yanılgısının korunabilmesi için adlarını sabit tutarak

en abes özellikleri yüklemek." Laclau tarafından alaya alınarak "Marslılaştırma" olarak betimlenen bu sürecin, Laclau'nun kendi hegemonya teorisiyle nasıl da benzer olduğunu fark etmemek imkânsızdır: Ampirik bir olay, "Şey'in itibarına yükseltilmiştir", Toplumun gayrımümkün tamlığının cisimleşmesi olarak işlemeye başlamaktadır. Laclau, Joan Copjec'e atıfta bulunarak, hegemonyayı kısmî nesnelere iliştirilen "meme-değeri" ile kıyaslamaktadır: Dolayısıyla, *gerekli değişiklikler yapıldıktan sonra*, Laclau'nun tezi, Marslıların imkânsız olmalarına rağmen zorunlu da olmaları nedeniyle, hegemonya sürecinde ampirik bir toplumsal unsurun "Marslı değer" aracılığıyla –ikimiz arasındaki fark benim gerçek Marslılara inanmam (inanmamın gerekmesi), oysa onun Marslıların yerinin ebediyen boş olduğunu bilmesidir, böylece tek yapabileceğimiz, ampirik faillere "Marslı değerle" yatırım yapmaktır– yatırım yapıldığı değil midir?[32]

Burada kendi eleştirel duruşunda, daha tam olarak söylersek, boş evrensellikle bu evrenselliğin çarpıtılmış temsili arasındaki indirgenemez aralığı öne sürmesinde fazlasıyla naif olan (Kant gibi) Laclau'dur. Benim durduğum Hegelci noktadan bakıldığında, bu aralığın üstesinden gelinebilir. Nasıl? Evrenselin uygun doğrudan temsile ulaşılmasıyla değil, fakat *burada anıldığı haliyle çarpıtılma evrenselliğin alanı olarak öne sürülmektedir*: Evrensellik, tikelin çarpıtılması olarak *görünür* – "evrensel" bilinçdışı arzunun rüya metninde yerinden edilmiş/çarpıtılmış bir biçimde dışavurulan rüyanın çekirdeği değil, çarpıtılma sürecinin ta kendisi olduğu Freud'ün rüya mantığıyla tam bir benzerlik içindedir. Tam da bu anlamda alındığında, "merkezî toplumsal antagonizmanın ("sınıf mücadelesi") daima çarpıtılmış/yerinden edilmiş bir tarzda dışa vurulduğunu/ifade edildiğini söylemek

---

[32] Ernesto Laclau, "Why Constructing a People Is the Main Task of Radical Politics", *Critical Inquiry* 32 (Yaz 2006), s. 657-680. Dahası, Laclau yalnızca gayrımümkün Şey'in tecessümüne/temsiline yükseltilmiş tikel olarak hegemonyayı geliştirmektir; burada eksik olan şey, Tümü temsil eden tikel unsurun bunu nasıl yalnızca Tüm'ün birleştirici özelliğini olumsuzlayarak yapabildiğidir. Bu noktada, iki eski örneği vermek yeterli olacaktır: Marx'a göre, "genel olarak bir Kralcı" olmanın tek yolu, cumhuriyetçi olmaktır; Hegel'e göre, genel olarak insan (kendisini yaratan) bir kraldır (doğa gereği olduğu şey olan kişi). Bu gerilim, hegemonya mücadelesine yansıyan dost/düşman geriliminin *önündedir*.

hatalıdır: Bu antagonizma, bu çarpıtılma *ilkesinin* ta kendisidir. Bu nedenle, hakiki "sınıf mücadelesi"nin, her şeyi dışarıda bırakarak yalnızca sınıf mücadelesine odaklanmakla ve tüm tikel mücadeleleri tek ve biricik "hakiki" mücadelenin tâli ifadelerine ve etkilerine indirgemekle hiçbir ilgisi yoktur. Mao'nun "Çelişki Üzerine" adlı metnine dönelim: Bu metinde, Mao'nun esas iddiası, her somut durumda, farklı bir "tikel" çelişkinin baskın çelişki olduğu, tam olarak şu anlamda ki, baş çelişkinin çözümü için devam etmekte olan savaşı kazanmak için, tikel bir çelişki, diğer tüm mücadelelerin ona tâbi kılınması gereken baskın çelişki olarak ele alınmalıdır.

Ne var ki, soru hâlâ ortadadır: Neden ekonomik olan bu yapılandırıcı rolü işgâl etmektedir? Yine, tam olarak aynı itiraz Freud'a karşı da öne sürülebildiği (ve sıklıkla sürüldüğü) için, psikanalizle benzerlik kurmak meselelere açıklık getirmekte bize yardımcı olabilir: Cinsel doğadaki diğer tüm rüya-isteklerinin birbirine dolanmasını "üstbelirleyen" şey, neden bilinçdışı arzudur? Belirli bir isteğin baskın rolünün, farklı istekler arasındaki bir "hegemonya mücadelesi"nin sonucu olduğu açık etkileşimi, niçin öne sürmemeliyiz? Cinselliğin merkezî rolü, Freud'un, Marx'ın "ekonomik özcülüğü"nün tam paralelinde yer alan "cinsel özcülüğü"nün açık bir anımsatıcısı değil midir? Hakiki Freud için yanıt yalındır: Cinsellik, cinselliğin doğasında varolan başarısızlık ("cinsel ilişki yoktur") nedeniyle diğer tüm içeriklere taşarak yayılır, her içerik "cinselleştirilebilir": Bu demek oluyor ki, insansıların insan haline gelmelerindeki merkezî olay, "sembolik hadımlaştırma"ydı, cinselliği mevsimsel döngülerle düzenlenen içgüdüsel tatminler alanından çekip alan ve onu imkânsız Şey'in "meta-fizik" sonsuz arayışına dönüştüren imkânsızlık parmaklığının dayatılmasıdır. Freudçu hipotez, böylelikle, cinselliğin, her konuşmanın mümkün dokundurmalarının*dan* (çağrışımlarının*dan*) birinden ibaret olmadığıdır; cinsellik, bundan çok daha kuvvetlidir, *burada anıldığı haliyle çağrışımın biçimine içseldir*: Bir şeyin "göründüğünden çok daha fazlası anlamına gelmesi" olgusu, o şeyi cinselleştirir, diğer bir deyişle, sembolik hadımlaştırma, içerisinde çağrışımların gezindiği mekânın belirsizliğini ayakta tutar.[33] Marksist hipotez söz konusu oldu-

[33] Örneğin, bir kimsenin göndermede bulunduğu şeyin açığa çıkmasını, defaatle

ğunda, *gerekli değişiklikler yapıldığında*, aynısı "ekonomi" için, kolektif üretim süreci için de geçerlidir: Üretimin toplumsal örgütlemesi ("üretim tarzı"), toplumsal örgütlenmenin pek çok düzeyleri arasından yalnızca biri değildir, "çelişki"nin, yapısal istikrarsızlığın, merkezî toplumsal antagonizmanın ("sınıf ilişkisi yoktur") alanıdır, ki bu, taşma kavşağı özelliğinden ötürü diğer tüm düzeylere de yayılır.

Şimdi meta fetişizminin bir fikrin (veya bir öznenin) doğrudan ifadesi ile bu fikrin çarpıtılmış mecazi temsili arasındaki karşıtlıkta yattığı eleştirisine de yanıt verebiliriz. Bu noktayı, günümüzde, post-ideolojik bir dünyada yaşadığımız tezine göndermede bulunarak açıklayayım. Bu tezi anlamanın iki yolu bulunmaktadır: Ya onu naif bir post-siyasal anlamda (Büyük ideolojik anlatıların ve dâvaların yükünden nihayet özgürleşmiş olarak, kendimizi pragmatik bir şekilde gerçek sorunları çözmeye adayabiliriz) alacağız ya da daha eleştirel bir tarzda, kinizmin çağdaş baskın biçiminin bir işareti (iktidar kendi yönetimini meşrulaştırmak için artık hiçbir şekilde tutarlı bir ideolojik yapıya ihtiyaç duymuyor; doğrudan aşikâr doğruyu –kârın peşinden gitmek, ekonomik çıkarların kaba bir şekilde dayatılması– belirtmeye gücü yetmektedir) olarak alacağız. İkinci yoruma göre, artık, ideolojik yapıdaki hataları ortaya çıkaran "semptomal bir okuma" için incelikli *Ideologiekritik* usulüne ihtiyaç yoktur: Bu türden bir usül ve iktidarın tamamen kinik söylemi aynen, günümüzde psikanalistinin en derin müstehcen arzuları hakkındaki önerisini sakince kabul eden analiz edilen kişinin hiçbir şeyden şok olmaması gibi açık kapının ziline basmaktadır.

Durum gerçekten böyle mi? Şâyet öyleyse, *Ideologiekritik* ve psikanaliz, yorumlayıcı usüllerindeki bahsin tam da öznenin kendi yaptıklarını çevreleyen hakikati açıkça kabul *edemeyeceği* ve gerçekten üstlenemeyeceği üzerine girilmiş olması nedeniyle nihai olarak gereksizdir. Bununla birlikte, fetişizmin sınırlarını post-ideolojik kinizmin aleni aldatıcılığının denetimindeki algılar aracılığıyla saptayan psikanaliz, ideolojik yalanın dokusun-

---

ipuçları verip ardından geri çekmek biçiminde, erteleme oyunu oynadığında, söz konusu içeriğin açığa çıkmasının bitmeksizin ertelenmesi hayli sıradan ve cinsellik dışı bir şey olsa bile, bu kişiyi cinselleştirilmiş bir oyun oynamakla itham edebilmemizin nedeni işte budur.

daki çatlakların "ezilenlerin geri dönüşü" sıfatındaki semptomlar aracılığıyla tehdit edildiğini, dolayısıyla bizim gerçek algımızı yapılandıran geleneksel *semptomal* tarzdaki ideolojik yalana ve post-ideolojik olduğu iddia edilen çağımıza hükmeden ideolojinin *fetişistik* tarzı aslında semptomun etkin türdeki bir *ters*idir. Bu demek oluyor ki, semptom, sahte görünüşün yüzeyini bozan istisnadır, bastırılmış Öteki Sahne'nin patlak verdiği noktadır, oysa fetiş, katlanılmaz gerçeğe dayanmamızı sağlayan yalanın cisimleşmesidir. Sevilen bir insanın ölümü vak'asını ele alalım: Bir semptom söz konusu olduğunda, bu ölümü "bastırırım", onun hakkında düşünmemeye çalışırım, ne var ki bastırılmış travma semptomla yeniden döner; bir fetiş söz konusu olduğundaysa, aksine, bu ölümü "rasyonel olarak" tamamen kabullenirim, ama yine de fetişe, benim için bu ölümün reddini cisimleştiren bir özelliğe yapışırım. Bu anlamda, fetiş, acı gerçeklikle başa çıkmamızı sağlayan hayli yapıcı bir rol oynayabilir. Fetişistler, kendi mahrem dünyalarında kaybolmuş hayalciler değildirler, tamamen "gerçekçi"dirler –gerçekliğin tam etkisini iptal etmek için tutunabilecekleri fetişleri olduğundan– şeylerin aslında oldukları hali kabul etmeye muktedirler.

Patricia Highsmith'in "*Düğme*" ["Button"] adlı harikulâde kısa öyküsünde, anlamsız sesler çıkaran, sürekli gülen ve ağzından salyalar akıp duran dokuz yaşındaki engelli çocuğuyla yaşayan orta-sınıftan bir New York'luyu anlatır. Öykünün ana karakteri, durumun dayanılmaz hale geldiği geç bir akşam vaktinde tenha Manhattan sokaklarında yürüyüşe çıkar. Yürürken, ellerini yakararak kendisine uzatmış her şeyden yoksun olan sefâlet içindeki bir evsize rastlar. Öykünün kahramanı dilenciyi açıklanamaz bir öfkeyle öldüresiye döver ve dilencinin ceketindeki düğmelerden birini koparıp alır. Sonrasında, ailesinin o kâbusuna sakince katlanan, engelli çocuğuna nâzikçe gülümseyebilecek kadar değişmiş bir adam olarak evine döner; o düğmeyi her daim pantolonunun cebine taşır – mükemmel bir fetiş, zavallı gerçekliğinin cisimleşmiş reddi, en azından bir kez sefil yazgısına karşı geldiğinin daimi bir anımsatıcısı.

Anna Funder *Stasiland* adlı eserinde, bundan daha da çılgın bir fetiş vak'asını betimlemektedir. Bu vak'a, dünya basınının ilgisini Alman Demokratik Cumhuriyeti yetkililerinin Berlin

Duvarı'nı inşa etmeye başladığı zaman, 13 Ağustos 1961 tarihinde çekmiş, ADC'nin Stasi görevlisi Hagen Koch'un gerçek hayatında gerçekleşmiş.[34] Koch'un (şüpheci) gururunun nedeni, sözcüğün gerçek anlamıyla Duvar'ın çizgisini çeken kişi olmasından kaynaklanıyordu: Stasi'nin harita departmanındaki bir işçi olarak, Doğu'yu Batı Almanya'dan ayıran o kati çizgiyi beyaz boyayla çizme emrini almıştı, Duvar bu sayede doğru yerde inşa edilebilecekti. Bütün bir gün boyunca, bir ayağı Doğu'da diğeri Batı'da yavaşça yürüyüp çizgi çekerken görülmüş ve fotoğraflanmıştı. Bu ikisinin arasındaki konumu âdeta onun siyasal gerçeklikle ilgili temel tavrını sembolize ediyordu: ADC rejimine sadakât etmek ve küçük isyan hareketleri (diğer şeylerin yanı sıra, Stasi'deki üstlerinin muhalefetine karşın Komünist olmayan bir aileden gelen bir kızla evlenmişti) arasında salınarak, ödünler ve tereddütlerle dolu bir yaşam sürüyordu. Nihayet, Stasi'deki işinden bıkıp sıkılmış, nakil istemiş ve nizamiyede bir göreve geçmesine izin verilmiş.

Hayatının tam da bu noktasında, titizlikle bir şeyler yapmaya kalkışmıştı. Stasi binasındaki ofisini boşaltırken, masasının yanındaki duvarda asılı ucuz, kiç altın rengi plastikten yapılma şilti ilk kez fark etti. Bu, kültür alanında Stasi sıralamasında kendi biriminin kazandığı itibarlı üçüncülük derecesinin resmiyetini gösteren gülünç nişanesiydi. Bu şilti, geçmişindeki tüm ödünler ve aşağılamaların, "küçük mahrem intikamı" olarak paltosunun altına saklayarak kaçırdı –bu şilti araklamak, cesaretini yeterince toplayabileceği tek şeydi. Çizgiyi burada çekmişti, bu kez sözcüğün tam anlamıyla burada da tuttu– çünkü, meğerse onun bu hareketine karşı Alman bürokrasisine yaraşır olan ama kendisinin beklendiğinden çok daha fazla ve çok daha kuvvetli olan yanıtlar ve sonuçlar bulunuyordu.

İlki, üç hafta sonraydı, kendisinden üst mevkide olan iki Stasi görevlisi onu evinde ziyaret etti. Onu şilti çalmakla suçlayıp şilti geri vermesini talep ettiler. Koch suçlamayı inkâr etti ve istek üzerine şilti almadığına dair yeminli bir beyan imzaladı. Ardından, yıllar sonra, *die Wende*'den sonra, Duvar hakkında kendi dairesinde kendi dünyasındaki eşyaların Doğulu bir bakış açısıyla sunulduğu, küçük ve özel bir müze yaptı. Bu müze 1961'de

[34] Bkz. Anna Funder, *Stasilând*, Londra: Granta Books 2003, s. 177-182.

Duvar'ın çizgisini çeken kişi olarak da tanınması nedeniyle bir miktar ilgi de çekti, 1993 yılında televizyonda bir söyleşiye çıktı, söyleşi kendi evinde yapılmıştı ve çalıntı şilt arkasındaki duvarda asılı duruyordu. Bir teknisyen kendisinden, ışığı çok fazla yansıtarak parlamaya neden olduğu için şilti oradan almasını istedi; Koch öfkeli bir şekilde bunu yapmayı reddetti: "Sizin için her şeyi yaparım, ama şilt olduğu yerde duracak!" Şilt orada kaldı. Gelgelelim, müzesindeki söyleşi televizyonda yayımlandıktan birkaç gün sonra, bir Treuhand ajanı (Treuhand, ADC devlet mülkiyetinin akıbetiyle uğraşan bir federal kurum idi) Koch'un kapısında belirdi ve yine şilti talep etti: Yeni kanuna göre, ADC devlet mülkiyeti artık birleşmiş Federal Almanya Cumhuriyeti'nin mülkü haline gelmişti, dolayısıyla da şimdi çalıntı geri vermek zorundaydı. Koch öfkeyle ajanı kapısından def etti; ajan onu mahkemeye vermekle tehdit ederek oradan ayrıldı. Aynı ajan haftalar sonra Koch'u yeniden ziyaret etti, kendisine karşı yöneltilmiş olan devlet mülkiyetini çalma suçlamasının düştüğünü bildiriyordu (çalıntı nesnenin değeri düşüktü ve bu suç yıllar öncesinde gerçekleşmişti, dolayısıyla adli muamele zaman aşımına uğramıştı). Fakat ajan, Koch'a kendisine karşı yeni bir suçlamanın yöneltildiğini, suçlamanın yalancı tanıklık (Stasi'ye yalan beyanda bulunma, çünkü, on yıllar öncesinde, şilti çalmadığına dair bir beyan imzalamıştı) olduğunu ve bu yeminli olduğu halde yanlış beyanda bulunmanın hâlâ cezalandırılabilir bir suç olduğunu bildirdi. Koch ajanı yine def etti, fakat dertler bitmedi: Kariyeri hırsızlık söylentileri nedeniyle zarar gördü, hatta karısı da sırf bu yüzden işinden oldu... Koch'un Anna Funder'e söylediği şekliyle aktaralım: "Sahip olduğum tüm cesaret, o şiltte. Dandik olsa bile cesaretimin o minik kırıntılarının tamamı onda. Sahip olduğum her şey o, orada duran şu şiltte." *Bu*, en katıksız biçimiyle bir fetiştir: Tutunduğum ve hayatımın tüm kirli ödünlerine katlanmamı sağlayan ufak aptal bir nesne. Şu veya bu biçimde bu türden fetişler hepimizde yok mu? İçsel ruhsal deneyimlerimiz (toplumsal gerçekliğimizin, gerçekte pek önemi olmayan görünüşten ibaret olduğunu bize söyleyen), çocuklarımız (onların iyiliği için işlerimizdeki her aşağılık şeyi yaparız) vb. olabilirler.

Meta fetişizminin bir fikrin (veya bir öznenin) doğrudan ifa-

desi ile bu fikrin çarpıtılmış mecazi temsili arasındaki karşıtlığa dayandığını söyleyen standart eleştiriye dönelim: Bu eleştiri, ancak şeylerin hakiki halini perdeleyen bir aldanma olarak fetiş biçimindeki bayağı mefhuma dayanıldığında geçerlidir. Psikiyatri çevrelerinde, karısına akut meme kanseri teşhisi konmuş ve karısı üç ay sonra ölmüş bir adam hakkında bir hikâye dolanır; kocası, karısının ölümünü hasarsız atlatmış, karısıyla geçirdikleri travmatik son anlar hakkında soğukkanlı konuşabilmektedir – Nasıl? Yoksa, soğuk, mesafeli ve hissiz bir canavar mıydı? Çok geçmeden, arkadaşları, kendisinin merhume hakkında konuşurken daima elleriyle bir hamster tuttuğunu fark ediyor, karısının ev hayvanı nesnesi ve artık kocanın fetişi olan bu hamster, karısının ölümünün cisimleşmiş reddidir. Birkaç ay sonra, hamster'ı öldüğünde, adamın çökmesi ve hastanede uzun bir süre boyunca akut depresyon tedavisi görmesine şaşmamalı. Dolayısıyla, post-ideolojik kinik çağımızda şâyet öne sürülmüş fikirlere zaten hiç kimsenin inanmadığı bombardımana tutulduğumuzda ve tüm inançlardan toplumsal gerçekliği aslında gerçekte olduğu şey halinde kabul ederek arındığını iddia eden birisiyle karşılaşırsak, iddiaları her daim şu şekilde yanıtlamalıyız: TAMAM, peki ama *–gerçekliği "olduğu gibi" kabul etmenizi (eder görünmenizi) sağlayan fetiş– hamsterınız nerede*? Peki, aynısı Marksçı meta fetişizmi kavramı için de geçerli değil midir? *Kapital*'in ilk bölümünün "Meta Fetişizmi ve Sırrı" üzerine o ünlü dördüncü bölümün başlangıcı şöyle:

> Meta, ilk bakışta, son derece aşikâr, bariz bir şey olarak görünür. Ne var ki, metanın incelenmesi, onun metafiziksel incelikler ve teolojik hassasiyet taşıyan, hayli tuhaf bir şey olduğunu gözler önüne serer.[35]

Bu satırlar, teolojik bir miti gizemlerinden arındırmak için dünyevî tabanına indirgeyen standart usulü tersine çevirdiğinden bizi şaşırtmalıdır: Marx, eleştirel incelemenin gizemli teolojik bir varlık olarak görünen şeyin "sıradan" gerçek-yaşam sürecinden nasıl belirdiğini göstermesi gereken Aydınlanma eleştirisinin olağan tarzıyla ilişkili bir iddiada bulunmamaktadır; aksine, eleştirel incelemenin görevinin tam olarak ilk bakışta sıradan bir nesneden

[35] Karl Marx, *Capital, Volume One*, Harmondsworth: Penguin 1990, s. 163.

ibaret görünen şeydeki "metafiziksel incelik ve teolojik hassasiyet"leri gün yüzüne çıkarmak olduğunu iddia etmektedir. Başka bir deyişle, eleştirel bir Marksist, meta fetişizmine gömülmüş bir burjuva özneye rastladığında, ona yönelik Marksist eleştiri, "meta size özel güçlerle donanmış büyülü bir nesne gibi görünebilir, ne var ki meta, gerçekte insan ilişkilerinin şeyleşmiş bir ifadesinden ibarettir" biçiminde değildir. Marksist eleştiri, daha ziyade, "metanın size toplumsal ilişkilerin basit bir cisimleşmesi olarak (örneğin, para, sizi toplumsal ürünün parçası olarak yetkilendiren bir tür belgeden ibarettir) göründüğünü düşünebilirsiniz, ne var ki, şeyler gerçekte size böyle görünmezler – toplumsal gerçekliğinizde, toplumsal değiş-tokuşa katılımınız nedeniyle, metanın gerçekten de size özel güçlerle donanmış büyülü bir nesne olarak göründüğü o tekinsiz olguya tanıklık edersiniz."

Tam da burada ifade edilen anlamda, içinde bulunduğumuz çağ, muhtemelen önceki herhangi bir çağdaki kadar ateist değildir: Hepimiz, halihazırda, su katılmadık kuşkuculuğun, kinik mesafenin, "herhangi bir aldanma olmaksızın" başkalarını sömürmenin, tüm etik sınırlamaları ihlal etmenin, aşırı uç cinsel pratiklerin ve benzerlerinin keyfini sürmekteyiz – tabiî büyük Öteki'nin bütün olan bitenlerden bihaber olduğuna dair sessiz farkındalığımız sayesinde korunmuş olarak. Niels Bohr, burada sözünü ettiğimiz inancın fetişist reddinin ideolojide nasıl işlediğine dair mükemmel bir örnek sunmuştur. Bohr'un kır evinin girişinde asılı duran bir at nalını görmekten şaşkına dönmüş bir ziyaretçi, at nalının kötü ruhları evden uzak tutacağı ve iyi şans getireceğine dair bâtıl inanca inanmadığını söylediğinde, Bohr yanıtı yapıştırmış: "Ben de inanmıyorum; onu oraya koydum, çünkü bana insan inanmasa da bunun işe yaradığı söylenmişti!" Fetişizm, "gizemlileştirme" ve "çarpıtılmış bilgi" düzeyinde işlememektedir: Fetişte sözcüğün düz anlamıyla "yerinden edilen", fetişe aktarılan şey, bilgi olmayıp, *yanılsamanın kendisidir*, bilgi tarafından tehdit edilen inançtır. Şeylere dair "gerçekçi" bilgiyi perdelemesi şöyle dursun, fetiş, bunun aksine, öznenin bu bilgiyi, bilginin tüm bedelini ödemeksizin kabul etmesini sağlayan araçtır: "[İşin aslını] pekâlâ biliyorum ve işte bu acı gerçeğe bağlandığım yanılsamada cisimleşmiş bir fetiş (bir hamster, bir düğme, ...) sayesinde katlanabiliyorum."

Fetiş, katıksız biçimsel bir düzeyde olmasına rağmen, bir (fetiş nesneye) aktarım jestini de içeriyorsa, aynı zamanda, aktarımın standart bağıntısının (bilmesi gereken özneyle birlikte) tam bir tersine çevrimi olarak işlemektedir: Fetişin şekil verdiği şey, tam da benim bilgiyi reddedişimdir, bildiğim şeyi öznel olarak üstlenmemi geri çevirişimdir. Fetiş ile semptom arasındaki –daha önce belirttiğim bir noktayı vurgulamak gerekirse– tezat burada yer almaktadır: Semptom, öznenin kendisiyle ilgili olan ama öznenin üstlenmeye hazır olmadığı hakikatin bastırılmış bilgisini cisimleştirir. Hıristiyanlığın belli bir türünde, dünyanın kötülüklerinden bihaber masum bir özne olması gereken İsa Mesih'in kendisi bizzat bir fetiş düzeyine yükseltilmiştir.

Fetişizmin diyalektiği, günümüzün "sanal kapitalizmi"nde en yüksek aşamasına ulaşmaktadır. Bu haliyle kapitalizm, toplumsal hayatın radikal sekülerleşmesini beraberinde getirmektedir – sahici asaletin, kutsallığın, gururun ve benzerlerinin tüm halesini acımasızca paramparça etmektedir:

> [Kapitalizm] dinsel şevkin, yiğit coşkunun, yavan duygusallığın en ulu vecdini, bencil hesapların buzlu sularında boğdu. Kişisel değeri, değişim değerinde çözdü, sayısız feshedilemez sözleşmeli özgürlüklerin yerine o tek, vicdansız özgürlüğü –serbest ticareti– yerleştirdi. Dinsel ve siyasal yanılsamalarla örtülmüş, tek sözcükle, sömürüyü, çıplak, arsız, doğrudan, kaba sömürüyle ikame etti.[36]

Gelgelelim, *Manifesto*'dan yıllar sonra olgun Marx tarafından ayrıntılarıyla işlenen "siyasal iktisadın eleştirisi"nden alınacak temel ders, tüm göksel kuruntuların kaba ekonomik gerçekliğe bu şekilde indirgenmesinin kendine özgü bir hayaletselliği ürettiğidir. Marx, kendini çılgınca genişleten sermaye dolaşımının –günümüzdeki işleyişi düşünümsel ötesi spekülasyonla zirvesine çıkartılan– kendi kendini dölleyen solipsist yolunu tanımlarken bu ürkütücü canavarın, herhangi bir insanî ya da çevresel meseleye aldırmadan kendi yolunu takip eden, kendi kendini doğuran ideolojik bir soyutlama olduğunu iddia ederek meseleyi fazlasıyla basitleştirmiştir; ancak bu soyutlamanın ardında, gerçek insanlar ve doğal nesneler üzerine üretici kapasiteler ve

[36] Karl Marx ve Frederick Engels, *The Communist Manifesto*, Harmondsworth: Penguin 1985, s. 82.

kaynaklar olarak yerleşen sermaye dolaşımının yerleştiği bu yerde kendisini devasa bir parazit gibi beslediği asla unutulmamalıdır. Bu "soyutlama"daki sorun, toplumsal gerçeği sadece bizim (malî spekülatörün) yanlış anlamamız değil, maddî toplumsal süreçlerin yapısının belirlenmesi anlamında da kesinlikle "gerçek" olmasıdır: Bütün nüfus tabakalarının ve kimi zaman bütün ülkelerin akıbeti, karlılık peşinde koşarken meydana gelen faaliyetinin toplumsal gerçeği nasıl etkileyeceğine aldırmadan huşu içinde ilerleyen sermayenin "solipsist" spekülatif dansıyla karara bağlanmaktadır. Bugün, bu her zamankinden daha doğru değil mi? Genellikle "sanal kapitalizm"le (gelecek işlemler ticaretinin icrasında ve benzer soyut malî spekülasyonlarda) işaret edilen fenomenler, Marx'ın zamanından çok daha radikal bir biçimde, en katıksızından "gerçek soyutlama"nın hükümranlığına doğru ilerlemiyor mu? Kısacası, ideolojinin en yüksek aşaması, gerçek insanlar ve onların ilişkilerindeki temelini unutmuş, ama özellikle hayaletsiliğin bu Gerçek'ini göz ardı ederek "gerçek kaygılarıyla gerçek insanlara" doğrudan sesleniyor gibi yapmakta olan ideolojik hayaletsellikte takılıp kalmış bir durumda değildir. Londra Menkul Kıymetler Borsası'nın ziyaretçileri, onlara borsanın bazı gizemli dalgalanmalar hakkında değil de gerçek insanlar ve onların ürünleri hakkında olduğunu anlatan ücretsiz bir broşür alabilmektedir – *işte bu* en katıksızından ideolojidir.

Standart Marksist konular olan "şeyleşme" ve "meta fetişizmi", daha hâlâ, yekpâre bir nesne olarak istikrarlı varlığıyla toplumsal dolayımını perdeleyen fetiş mefhumuna dayanmaktadır. Fetişizm paradoksal bir biçimde, tam da fetişin kendisi "maddesizleştiği"nde, "maddî olmayan" akışkan bir sanal varlığa dönüştüğünde kriz noktasına ulaşır; para fetişizmi, maddeselliğinin son izleri de yok olduğunda, elektronik biçime geçişiyle birlikte zirvesine ulaşacak – kendi değerini (altın, gümüş) doğrudan cisimleştiren "gerçek para"nın ve bünyesinde hiçbir değeri olmayan "yalnızca bir işaretten" ibaret olsa da hâlâ maddî varoluşuna tutunan kâğıt paranın ardından elektronik para, paranın üçüncü biçimidir. İşte para, ancak bu aşamada, katıksız anlamda sanal bir referans noktası haline gelir ve nihayet yok edilemez bir hayalet varlığı biçimini üstlenir: Size 1000 dolar borcum vardır ve ne kadar maddî kâğıt yakarsam yakayım, size hâlâ 1000 dolar borcum

vardır, borcum, sanal dijital mekândaki bir yerlere kazınmıştır... Marx'ın *Manifesto*'da öne sürdüğü kapitalizmde, "katı olan her şey buharlaşır" iddiası, ancak bu tam anlamıyla "maddesizleşme"yle birlikte, Marx'ın aklındakinden çok daha düz bir anlam kazandı; ancak bu noktaya erişilmesiyle, Derrida'nın kapitalizmin hayaletsel veçhesi dediği şey tamamen edimselleşti.

Sanal kapitalizmin yeni bir evresine girişimizle ilgili olarak çoşku dolu iddialar, böylelikle reddedilmelidir: Bu "yeni evre"nin görünür kıldığı sanal boyut, her zaman burada olan bir şeydir. Kant'ın varlığın bir yüklem olmadığı tezinin başlangıç noktası olarak aldığı, Tanrı'nın ontolojik kanıtını reddedişini anımsayalım: Şâyet bir kendiliğin [*entity*] tüm yüklemleri biliniyorsa, bu kendiliğin varlığı (varoluşu) bu bilgiden çıkmaz, diğer bir deyişle, varlığa bir kavramdan ulaşılamaz. (tüm yüklemleri aynı ise iki nesnenin birbirinden ayırt edilemez olduğunu düşünen Leibniz'den kopuş burada nettir.) Tanrı'nın ontolojik kanıtının içerimi açıktır: 100 talere ilişkin mükemmel bir kavrama sahip olması mümkünken cebimde böyle bir paranın bulunmayışında olduğu gibi mükemmel bir Tanrı kavramına sahip olabilirim ama Tanrı pekâlâ olmayabilir. Buradaki ironi, Kant'ın hakkında konuştuğu taler, *para olarak* varlık, tam da "nesnel" değil "kavramsal" belirlenimlere bağlı olan paradır. Doğru, Kant'ın dediği gibi, 100 taler kavramına sahip olmakla, onların cebinizde olması aynı şey değildir; ne var ki, talerin değerini tamamen düşüren hızlı enflasyon sürecini zihnimizde canlandıralım: Evet, onlar hâlâ cebimde, fakat artık para değiller, yalnızca anlamsız, değersiz metal parçalarıdırlar. Diğer bir deyişle, para, tam da mevkii hakkında nasıl "düşündüğümüze" bağlı olan bir nesnedir: Şâyet insanlar bu metal parçasına paraymış gibi yaklaşmazlarsa, bunun para olduğuna artık "inanmazlarsa", bu artık para *değildir*.

Bu paradokslardan alınacak ders, kinizmle inancın tuhaf örtüşmesidir. Kapitalizm tereddütsüz bir biçimde "materyalist" (önemli olan nihayetinde, zenginlik, gerçek güç, hazlar, diğer her şey ise yalnızca bu acı gerçeğin üstünü örten kuruntulardır, "asil yalanlar"dır) iken, bu kinik bilgeliğin kendisi, geniş bir inanç ağına dayanmaktadır: Kapitalist sistemin bütünü, kişiler oyunu oynayıp paraya "inandıkları", işi ciddiye almaları nedeniyle oyuna katılması gereken diğerlerine de temel ölçüde *güven*

duyduklarında işlemektedir. Artık tahminen 83 trilyon dolar değerine ulaşmış olan sermaye piyasaları, katıksız öz-çıkara dayanan ve içinde bulunan şirketlerin –veya tüm ekonomilerin– değerini, sıklıkla dedikodulara dayanarak, saatler içerisinde şişirip yok edebilecek bir sürü davranışıyla hareket eden bir sistem bünyesinde varolmaktadır. "Dünyanın sonu", maddî gerçekte hiçbir şey "gerçekten değişmeyecek"tir.

Kapitalizmin nesnel ironisi, kaba kinizmin şaşkına dönmüş inançla katmerlenmesinde yatmaktadır. Böylece, "gerçek şeyler"le sıradan gerçekliğimiz arasındaki bağlantının hepten kesilerek malî akışların sadece sanal düzeyinde gerçekleştiği bu sanal kapitalizmin karşı-sürümü olarak, maddî dünyamızda hiçbir şeyin "gerçekten değişmediği" ama "dünyanın sonu"nun geldiğini gösteren sadece o sanal çöküşü, sanal piyasaların çöküşünü tahayyül edebiliriz – bu durum insanların güvenlerini göstermekten vazgeçtiği, oyuna katılmaktan geri durduğu bir anda, birden bire gerçekleşebilir. Bu demek oluyor ki, paranın sanal mevkiinin anlamı, millet gibi işlemesidir: Millet, halkın tözüyken, (kimi zaman) her şeyi fedâ etmeye hazır oldukları nedenken bile kendine has bir tözsel gerçekliği yoktur – millet ancak, insanlar onun varolduğuna "inandığı" sürece varolur, kendi etkileriyle geriye dönük olarak koyulmuş bir Neden'dir. Saramago tarafından *Görmek* [Seeing] adlı eserindeki (bir halkın birdenbire oylamaya katılmaktan vazgeçtiği) senaryonun bir benzerini, ekonomik alana aktarmak şartıyla tahayyül edebiliriz: Malî sanal oyuna katılmaktan vazgeçen bir halk. Belki de bu tür bir vazgeçiş günümüzün nihai siyasal edimi olacaktır.

Agatha Christie'nin erken dönem öykülerinden olan "*Arka Sokaktaki Cinayet*"te ["Murder in the Mews"], Hercule Poirot, Guy Fawkes gecesinde* kendi dairesinde ölü bulunan Bayan Allen'ın ölümünü araştırmaktadır. Allen'ın ölümü intihar gibi görünse de, çok sayıda ayrıntı, cinayet olasılığının yüksek olduğuna ve

* İngiliz resmî tarihine göre İngiliz parlamento binasını havaya uçurmak üzereyken 5 Kasım 1605'te yakalanan Guy Fawkes, 31 Ocak 1606'da idam edilir. Guy Fawkes'in yakalanmasıyla büyük bir komplonun önlendiğine ve demokrasi sürecinin kazandığına inanan İngilizler, her yılın 5 Kasım gecesini komploya karşı kazanılan zafer günü olarak havai fişeklerle vb ile kutlamaktadırlar. –*ed.*

Allen'i kendi hayatına kıymış gibi göstermek için beceriksiz girişimlere işaret etmektedir. Allen, o vakit orada bulunmayan Bayan Plenderleith'le aynı daireyi paylaşmaktadır. Çok geçmeden, cinayet mahallinde bir kol düğmesi bulunur ve düğmenin sahibi olan Binbaşı Eustace suça dahil edilir. Poirot'nun çözümü, Christie'nin eserindeki en iyiler arasındadır: İntihar süsü verilmiş standart bir cinayet konusunu tersine çevirir. Yıllar önce, Eustace ile de tanıştığı Hindistan'da bir skandala bulaşan kurban, muhafazakâr bir parlamento üyesiyle nişanlanmıştır. Allen'nın karıştığı skandalın ifşa olmasının evlenme şansını berbat edeceğini bilen Eustace, ona şantaj yapıyordur. Çaresizlik içindeki Bayan Allen kendi kafasına sıkar. İntiharın hemen ardından eve dönen –tabiî Eustace'ın şantajını bilen ve ondan nefret eden– Bayan Plenderleith, olay mahallindeki ayrıntıları, katilin ölümü beceriksizce intihar gibi göstermeye çalıştığı izlenimini yaratacak şekilde yeniden düzenler, böylelikle Bayan Allen'ın kendisini öldürmesinden bir suçlu çıkacak ve Eustace cezalandırılabilecektir. Böylece hikâyedeki soru tamamen tersine çevrilmiştir: Suç mahallindeki tutarsızlıklar nasıl yorumlanmalıdır? İntiharla maskelenmiş bir cinayet mi, yoksa cinayetle maskelenmiş bir intihar mı? Hikâye işlemektedir, çünkü üstü örtülmüş bir cinayet (olağan anlatı) yerine, cinayetin görünüşü sahnelenmiştir, diğer bir deyişle, suç gizlenmemiş fakat bir tuzak tezgâhlanmıştır.

Popülist şiddeti kışkırtanların yaptığı bu değil mi? Kandırılmış kalabalığın öfkesini (yeniden) yönlendirmek için, bir intiharı kasten cinayet olarak yanlış yorumlarlar, başka bir deyişle, ipuçlarını bir felâkete yol açsın, "intihar" (içkin antagonizmaların sonucu) ve suçlu bir failin eseri olarak görünebilsin diye tahrif ederler. Burası için tamamen uygun olan Nieztscheci terimlerle söylersek, hakiki radikal-özgürleştirici siyasetle popülist siyaset arasındaki nihai farka gelelim şimdi; sahici radikal siyaset kendi görüşünü etkin biçimde ortaya koyup dayatır, fakat popülizm temel olarak *tepkisel*, bozguncu mütecavize karşı tepki olarak belirir. Başka bir deyişle popülizm, korku siyasetinin bir versiyonu olarak kalır: Popülizm, yoz mütecaviz korkusuna başvurarak kalabalığı seferber eder.

Edim

Peki, Laclau'nun burada sunduğumuz eleştirisi gerçekten Lacancı mıdır? Yannis Stavrakakis'in Laclau ve Mouffe'nin "radikal demokrasi" projesini Lacancı teoriyle tamamlama yönünde bir girişim olan *Lacancı Sol* [The Lacanian Left][37] adlı eseri bunu tartışmaya açar. Stavrakakis'e göre, ben doğru bir başlangıç yapsam bile sonradan "sürekli olarak tuhaf ve dipsiz istikametlere doğru ilerliyorum."[38] Anahtar suçlama, benim Antigone'yi, Antigone'nin intihara meyilli "katıksız" arzusunun radikal özerkliğini sözümona idealleştirmemle ilgilidir: Böylesi bir duruş, Antigone'yi toplumsal-siyasal alanın dışında bırakmaktadır. Benim iddiam, bir edimin öznesinin, ölümle bir karşılaşmayı "riske ettiği" ve sembolik/kanuni çerçeveyi "geçici olarak" askıya aldığı, fakat Antigone'nin açıkça bu iki ölçüte de uymadığıdır – Antigone ölümü riske etmekle kalmayıp, onu arzulamaktadır:

> Risk asgari bir stratejik veya pragmatik hesaplamayı beraberinde getirmektedir, ki bu, Antigone'nin katıksız arzusuna yabancıdır. Askıya alma öncesini ve sonrasını varsaymaktadır, oysa Antigone için sonrası yoktur. Bu anlamda bakıldığında, bu asla mevcut durumun yerinden edilmesinde etkili olan bir edim örneği değildir. Antigone'nin edimi tek seferliktir ve intiharının ardında *polis*'te ne olacağını daha az umursayamazdı.[39]

Harbiden mi? Kendisini ölümün kollarına atmak şöyle dursun, Sophokles'in Antigonesi, tam anlamıyla sembolik bir jesti icra etmek üzere ölümde ısrar etmektedir: Erkek kardeşinin layıkınca gömülmesi jestinde. *Antigone*, *Hamlet* gibi, başarısız olmuş bir sembolik ritüel dramasıdır – Lacan bu süreklilikte ısrar etmiştir (Lacan, *Psikanalizin Etiği* [The Ethics of Psychoanalysis] adlı eserini önceleyen seminerinde *Hamlet*'i incelemiştir). Antigone, sembolik fazlası bir gerçeği değil, ama katıksız göstereni temsil eder – Antigone'nin "katıksızlık"ı bu gösterenin katıksızlığıdır. İşte bu nedenledir ki, edimi intihara meyilli olsa da, ortaya konan şey semboliktir ve ölüme kadarki sebatının yalnızca bizim, halkın üzerinde değil, ama aynı zamanda Koro'da cisimleşen

---

[37] Yannis Stavrakakis, *The Lacanian Left*, Edinburgh: Edinburgh University Press 2007.

[38] A.g.e., s. 30.

[39] A.g.e., s 115.

Theban halkı üzerinde de katartik bir etkisi vardır. Stavrakakis'in buradaki meselesi, Antigone'nin onu sembolik topluluğun dışında bırakan radikal intihar edimini siyasal bir edim modeline yükseltmem, böylelikle Lacan'ın Antigone'yi asla bu şekilde kavramamış olmasının yanı sıra Lacan'ın konumundaki sonraki değişimi görmezden gelmemdir:

> Sırf Lacan'ın Antigone'ye dair yorumuna odaklanmak, Lacan'ın *Ethics* seminerinin ardından konumundaki radikal değişimi görmezden gelmek anlamına gelmektedir. Açıktır ki, Antigone, Lacan'ın etik ve faillik meselesindeki son –veya en kavrayışlı– sözü değildir. Lacan'ın konumu, kendisinin Antigone'nin katıksız arzusu üzerine daha önceki odağının altını oyan yönde gelişmeyi sürdürmüştür. [...] Lacan'ın konumundaki önemli değişimi ciddiye alan herkes, bir etik-siyasal edim modeli olarak Antigone'yi terk etmek zorundadır, ki bu Žižek'in yapmayı başaramadığı bir şeydir.[40]

Stavrakakis, eserimde tuhaf bir geri çekilme görmektedir: Erken dönem kitaplarımda, Lacan'ın anahtar önemdeki içgörüsü olarak "Öteki'ndeki eksiklik"te ısrar etmiştim, oysa daha yakın zamanlı çalışmamda, bu kavramın yapıbozumculuğa ait olduğunu kabul ederek eleştirmiş, böylelikle Lacan'ın son derece kıymetli içgörüsüne teslim etmiştim. Benim edim kavramım eksikliği askıya alan koşulsuz olumluluğun mucizevi doğuşunu içermektedir, diğer bir deyişle, "sonluluğa ve olumsuzluğa işaret eden eksiklik ve ölümsüzlük ile olumluluğa işaret eden ilahi mucize arasındaki katı karşıtlık"a dayanmaktayım.[41] Eksikliği varsaymanın anlamı, olumsuzluğu ve sonluluğu varsaymakken, ben edimi, Sembolik olana dışsal, mutlak-müspet-ebedi olarak anlıyorum; veya, Pluth ve Hoens'in iddia ettiği gibi, Stavrakakis'in onaylayarak alıntıladığı gibi, "Žižek, bir edimin sembolik olana dahlinin önemini ihmal ederek, bir edimdeki gerçeğin sembolikleşmeden vuku bulduğunu söyler gibi görünmektedir."[42] (Burada "gibi görünmektedir" sözü can alıcı önemdedir ve Stavrakakis'in kitabında da göreceğimiz gibi, kendi okumasının hassasiyeti hakkındaki kendi kuşkusunu kaydetmektedir.) Edimin, onu toplumsal-sembolik dokudan çekip alan böylesi bir mutlaklaştırması, doğru ile

[40] A.g.e., s. 116-119.
[41] A.g.e., s. 122.
[42] A.g.e., s. 126.

yanlış edimleri veya olayları, olaylarla taklitlerini birbirinden ayırt etmeyi de imkânsız kılmaktadır (Badiou'ya karşı standart bir argüman)... Olayın semptomal düğümle, bir durumdaki *eksikliğin* tescili ile nasıl ilişkilendiğini inceleyerek bir olayın taklidinden nasıl ayırt edile*bileceğini* sayfalarca anlatmamışım gibi.

Stavrakakis'in akıl yürütmesinin genel hattı, Badiou'nun etkisi altında kalarak Lacan'dan uzaklaşmamken, bekleneceği üzere nihai şaka, Badiou'nun bile benden daha Lacancı olduğudur: Benim görmediğim (ve Badiou'nun gördüğü) şey, "gerçek bir olayın hakiki olumluluğu, olay mahallinin boşluğuyla, olumsuzluğun kaydedilmesindeki girift ilişkiye bağlı olmasıdır."[43] Badiou'yu daha, bir durumu içeren hakikati "dayatmanın", bir hakikat-usulüne dahil olmaya direnen gerçeğin çeşitliliğindeki fazlalığı yani "adsız olanı" görmezden gelmenin totaliter tehlikesi konusunda uyardığı zaman eleştirmiş olmam boşuna değil. Stalinizmin yaptığı buydu: Mecburi kolektifleştirmeyi ve merkezileşmiş planlı ekonomiyi dayatmasında, gerçekliğin eylemsizliğini gözardı eden iradeciliğini sahneledi – ama, hayli tutarlı bir şekilde; Stalinizm "adsız olanın" bu fazlalığını kabul etmediğinden, gerçekliğin kendi projesine karşı bu direnişini kasti bir karşı-devrim olarak yorumlamak zorundaydı.[44] Dahası, beklendiği üzere, Stavrakakis'e göre, bu benim koşulsuz bir şey olarak edim kavramım için de geçerlidir: Edim, hiçbir sınırlamayı bilmediğinden (Badiou, dayatmanın fazlalığına karşı uyardığında, böyle bir sınırlamaya izin vermişti), zorunlu olarak totaliter bir iddiaya yola açmaktadır. Benim için bir gerçek, birinin gerçeği aşırı derecede "zorlayabileceği" fikrine ters düşüyor

Bu konuda, Badiou'yu sorunlu kabul etme nedenime gelince, bana göre, insanın bir hakikati aşırı "dayatması"nda kavram olarak yanlış giden bir şey var: İnsanın bu noktada Lacan'ın andığı bir fıkranın mantığını uygulayası gelir: "Nişanlım buluşmaya asla geç kalmaz, çünkü geç kaldığı an, artık benim nişanlım ol-

[43] A.g.e., s. 154.

[44] Daha mantıksal terimlerle söylersek, Stalinizm dışsal ve içsel olumsuzlamayı birbirine karıştırmıştı: Nüfusun çoğunluğun yeni bir toplum kurmak yönündeki devrimci iradeyi paylaşmıyor olması, basit bir şekilde kayıtsız olması olgusu, etkin olumsuz bir irade olarak yorumlanmıştı, diğer bir deyişle, bu yönde irade göstermeme tersi yönde irade göstermeye, Sovyet düzeninin etkin olumsuzlamasına çevrildi.

maz": Bir Hakikat asla dayatılmaz, çünkü Hakikat'e sadakâtin aşırı bir dayatma olarak işlediği an, artık bir Hakikat'le, bir Hakikat-olayına sadakâtle ilgileniyor değilizdir. Stalinizm vak'asına gelince, ondaki sorun, Hakikati "dayatma" sorunu değildi, hakikati acımasızca o duruma zorlamak değildi: Sorun daha ziyade *dayatılmış olan "hakikat"in –planlı merkezî ekonomi tahayyülü, vb.– kendinde Hakikat olmamasıydı*, dolayısıyla, gerçekliğin ona karşı direnişi, kendisinin yanlışlığının bir işaretiydi.[45]

Söz konusu hikâye, öngörülebilir tarzda devam etmektedir: Geçici mucizevi bir edimin, "sonrası olmayan bir edimi"ni[46] ima eden kavrayışım, diğer bir deyişle, söz konusu edimin etkilerini, duruma kazınmasını gözardı ediyorum... sanki önemli olanın edimin kendisi değil de, "ertesi günü" olup bitenler olduğunu ve edimin durumu yeniden eklemleme tarzı olduğu fikrini geliştirerek sayfalarca yazmamışım gibi. (Dahası, olumluluğa ayrıcalık tanımakla, olumsuzluğu aşındırmakla suçlanıyorum – böylesi bir "sonrası olmayan edim, yalnızca bir yırtılma, bir kesik ve sözcüğün tam anlamıyla olumlulaştırılmamış katıksız bir olumsuzluk olurdu.) Dolayısıyla, "eksikliğin olumlulaştırmasını/kurumsallaştırılmasını" gözardı ediyorum: "Žižek, eksikliğin ve bölünmenin kurumsallaşmasının imkânını, olumsuzluğu ve imkânsızlığı kapsayan *müspet* bir siyasal düzeni açıkça ifade etmenin imkânsızlığını reddediyor [*metinde aynen böyle diyor*] görünmektedir"[47]... Sanki Hegel'in siyasal düşüncesine ilişkin okumamın bütün önemi Hegelci devletin kurumsallaşmış bir olumsuzluk olmaması değilmiş gibi! Sanki 1919-1922'nin Lenin'ini 1917'nin Lenin'ine ayrıcalıklı kılmanın nedeni tam da, devrimci olumsuzluğu olumlulaştırmış olan o yeni düzenin kurumsallaştırılmasının Lenin'ini ayrıcalıklı kılmak değilmiş gibi! Dahası, olumsuzluğu gözardı ettiğim için, boş mekânı yaratma olumsuz jestinin nasıl olup da müspet bir edimin koşulu olduğunu anlayamıyorum:

---

[45] Kuşkusuz, bir hakikat-usulüne yönelik her direniş, bunun yanlışlığının bir işareti değildir: Mao, düşman tarafından saldırıya uğramanın –konumumuzun doğruluğunun bir işareti– iyi olduğunu söylediğinde haklıydı. "Hakikat"in Stalinist dayatmasına direnişteki sorun, bunun, rejimin meşruiyetinin kaynağının ta kendisi olan halkın direnişi olmasıydı.

[46] Stavrakakis, *The Lacanian Left*, s. 143.

[47] A.g.e., s. 141.

> Paul Klee bir keresinde, Mondrian'dan söz ederken, şöyle demişti: "Boşluğu yaratmak, birincil edimdir. Üstelik, bu boşluk müspet olduğundan, bu [yaratım] hakiki yaratımdır" [...] Siyasette bu, radikal demokratik stratejidir ve Žižek'in anlayamamış göründüğü [*metinde aynen böyle geçiyor*] şey de budur.[48]

Sanki boş mekân açmak üzerine, *rien n'aura eu lieu que le lieu* [yerden başka hiçbir şeyin yer bulmayacağına] varıncaya dek, sayfalar dolusu yazmamışım gibi – örneğin, ölüm dürtüsü ile yüceltme arasındaki ilişkiyle (müspet yüceltmenin koşulu olarak ölüm dürtüsünün olumsuzluğu) ilgili... Peki o halde, Stavrakakis, beni gözardı etmekle suçladığı tüm o noktaları (Öteki'deki eksiklik, olumsuzluk, edimin sembolik belirlenimi...) geniş bir şekilde ele aldığımı gösteren *yekpâre* kanıta nasıl tepki göstermektedir? Benim edim kavramıma ilişkin kendi okumasını sorgulamak yerine, *beni* (teoride) sapık ilân etmektedir:

> Žižek'e Lacancı klişeleri öğretmek gibi bir niyetim yok. Onları gayet iyi bildiğini, benim bildiğimden daha iyi bildiğini kabul ediyorum. *Ne var ki benim büyük bir dert edinmeme yol açan tam da bizzat Žižek'in bunları unutmuş veya terk etmiş görünmesidir.* Bu tavrı betimlerken psikanalitik bir terim olan "reddediş"i kullanmam tesadüf değildir. Gayet iyi bilindiği gibi, sapkınlığın temel işlemi olan reddediş, bir şeyin –klinikte, kastrasyonun– eş zamanlı kabulünü ve inkârını içermektedir. İşin aslı Žižek'in yanıtı, bu betimlemeye uyuyor gibi görünmektedir [*metinde aynen böyle geçiyor*].[49]

Buradaki el çabukluğu gerçekten de nefes kesici: Karşı argümanlarımın her biri, peşinen değersizleştiriliyor. *A* iddiasında bulunmakla suçlanıyorum; *A* iddiasında bulunmadığıma dair kanıtları sunuyorum, buna verilen yanıt ise benim yalnızca *A*'ya bağlandığımızı reddettiğim oluyor, akıl yürütmeme ilişkin şöyle bir yanıt veriliyor: "*A*'nın geçerli olmadığını pekâlâ biliyorum, fakat yine de, *A* geçerliymiş gibi davranmaya devam ediyorum..." Dolayısıyla, benim eserime ayrılmış bölümün sonunda, Stavrakakis "[Žižek], başka (dişil) *jouissance* hakkındaki tüm Lacancı teorileştirmenin niçin üstünden atlıyor?"[50] diye yazdığında, kendimi tam da *jouissance féminine*'i ele aldığım düzinelerce sayfaya

[48] A.g.e., s. 142.
[49] A.g.e., s. 130.
[50] A.g.e., s. 144.

atıfta bulunarak savunmamın bir anlamı olmuyor – böylesi bir savunma peşinen sapkın bir "abeslik resitali"[51] olarak değersizleştirilecektir... Buradaki tek sapkın, Stavrakakis'in kendisidir, ya *onun* altta yatan mantığı şuysa: "Žižek'e yönelttiğim eleştirilerin anlamsız olduğunu pekâlâ biliyorum, ne var ki onlara tutunmaya devam ediyorum"? Gelgelelim, ya Stavrakakis, benim edim kavrayışım hakkındaki iddialarında düpedüz *haklıysa*? Bu iddialar hangi kanıtlara dayanmaktadır? Aşağıda, eserimin "şaşmaz katıksızlığıyla reddediş mekanizması"nı nasıl sergilediği Stavrakakis'in sözümona gösterdiği parçada yer almaktadır:

> Şu iki alıntıyı göz önüne alalım. İlki, Žižek şunu ileri sürmektedir: "günümüzdeki gibi bir durumda, devrimci olanağı gerçekten açık tutmanın tek yolu, doğrudan eyleme yönelik ucuz çağrıları geri çevirmektir. [...] Hakiki, radikal bir değişimin temellerini döşemek için tek yol, edimde bulunma zorlamasından geri durmak, "hiçbir şey yapmamaktır" – böylelikle başka tür bir eylemsellik için alan açmaktır". [...] Üç sayfa sonra, siyasal edimlere ayak diremeyi ve "radikal Kötülük"e takmayı kınamaktadır: "Sanki günümüzün yüce İyilik'i hiçbir şeyin olmaması gerektiğidir". [...] Bundan ne çıkarılması gerekiyor? Pek tabiî ki, "hiçbir şey yapmamak", sözümona "hiçbir şey olmamalı" diyenlere karşı bir başvuru yolu olarak hiçbir anlam ifade etmemektedir.[52]

Bu parçadan gerçekte çıkarılması gereken sonuç, bunun "şaşmaz katıksızlığıyla" *yanlış yorumlamayı* örneklediğidir: Hakiki eylemsellik (gerçek anlamıyla edime sadakât) ile yanlış eylemselliği (mevcut kümelenmeyi yalnızca yeniden üreten – *plus ça change, plus ça reste le même*, hiçbir şeyin değişmemesini sağlamak için her daim etkiniz) sistematik olarak karşı karşıya koyduğum gerçeğini (pek bariz bu gerçeği) hesaba kattığımızda, görünürdeki çelişki kaybolacaktır. Hakiki değişimin (hakiki bir edimin) koşulu, yanlış eylemselliği durdurmaktır, veya Badiou'nun benim defaatle alıntıladığım bir cümlede belirttiği gibi: "İmparatorluğun halihazırda mevcut olarak tanıdıklarını görünür kılmanın biçimsel yollarının keşfine katkı sunmaktansa hiçbir şey yapmamak yeğdir."[53]

---

[51] A.g.e., s. 133.

[52] A.g.e.

[53] Alain Badiou, "Fifteen Theses on Contemporary Art," şuradan erişilebilir:

Başka bir vak'ada: Olumsallığı (her edim, olumsal bir tarihsel durumun içerisine "gömülmüştür") öne sürdüğüm bölümleri ve edimin "koşulsuz" vasfını ileri sürdüğüm bölümleri alıntıladıktan sonra, Stavrakakis sorar:

> Olumsallığa dair bir farkındalık, nasıl olup da, onu terk ettiğimizi ve onun herhangi bir koşulluluğun ötesine yerleştirildiğini gerçekten varsayan bir şey için zorunlu bir koşul olabilir: *koşulsuz devrimci edim*?[54]

Maalesef, (bir Hegelci olarak) benim için, burada herhangi bir çelişki bulunmamaktadır: Benim "koşulsuz edim" diye andığım şey, bana isnat edilen bir saçmalık (tarih dışı, sembolik olanın dışı bir edim) değil, yalnızca *koşullarına indirgenemeyen edim*dir. Böylesi bir edim kendi olumsal koşullarından kaynaklanmış olmak bir yana, onu bir edim haline getiren de bu koşullardır: Yanlış bir momentte (çok erken veya çok geç) icra edilmiş aynı jest, artık bir edim değildir. Burada doğru diyalektiğin çelişkisi, bir fiili "koşulsuz" yapan şeyin ihtimalidir. Buradaki uygun diyalektik paradoks, bir edimi "koşulsuz" kılmakta olan *kendi olumsallığının ta kendisi*dir: Şâyet edim zorunlu olmuş olsaydı, bunun anlamı, edimin tamamen koşulları tarafından belirlenmiş olması, onlardan çıkarsanabilir olması (stratejik akıl yürütme veya akli-seçim teorisi üzerinden ulaşılmış en uygun [optimal] versiyonu olarak) olurdu. Burada Hegel'i anmaya bile gerek yoktur: Derrida ve Laclau yeterlidir (Kierkegaard yorumunda, Derrida seçim/karar alma ediminin "çılgınlığı"ndan söz etmiştir). Durum ile edim arasındaki bağlantı bu nedenle açıktır: Durum tarafından belirlenmiş olması (veya gizemli bir dışarısı tarafından ona müdahalede bulunulmuş olması) şöyle dursun, edimler, bir durumdaki ontolojik kapalı olmama, tutarsızlık ve aralıklar sebebiyle mümkündür.

Benim fetişist inkâr pratiğimin başka bir "kanıtı", her şeye karşın bugün "küresel alternatifin bu ütopik yerini açık tutmanın her zamankinden daha önemli olduğu"[55] iddiası, ütopyaları reddetmemdeki sözümona "sapkın paradoks"un kendisidir – sanki

---

http://www.lacan.com/frameXXIII7.htm.

[54] Stavrakakis, *The Lacanian Left*, s. 133-134.

[55] A.g.e., s. 142.

ütopyanın farklı anlamlarını defaatle ayrıntılarıyla ele almamışım gibi: Düz hayali imkânsızlık olarak ütopya (antagonizmalar içermeyen toplumsal düzen ütopyasının mükemmelleştirilmiş ahengi, çağdaş kapitalizmin tüketimci ütopyası) ve *mevcut toplumsal ilişkiler çerçevesinde* "imkânsız" görünen şeyin daha radikal anlamda hayata geçirilmesini içeren ütopya –bu ikinci ütopya, yalnızca bu ilişkiler nazarında "a-topik"tir.[56] İşte böyle devam ediyor– Stavrakakis'in tüm "kanıtları" bu türden yanlış yorumlara dayanmaktadır. "Lacan'ın sonraki edim versiyonlarında, stratejik müdahalenin ötesindeki bu "çılgınlık" momentinin durduğu iddiamı" yorumlarken şunu yazıyor: "Bu sözümona koşulsuz gerçek edim fikri, hiçbir ilişkiyle sembolik alana bağlı olmayan bir edim fikri, Lacan'ın edim kavramını tanımlayan şey midir?"[57] Nefes kesecek kadar yanlış olan yeni açıklama biçimine dikkat ediniz: Tüm sahici edimlerin, stratejik müdahalenin ötesinde "bir "çılgınlık" momenti" içerdiği yönündeki iddiadan, ki bu Derrida veya Laclau'da da bulunan bir iddiadır, Stavrakakis, "hiçbir ilişkiyle sembolik alana bağlı olmayan bir edim"e atlamaktadır... bu türden yeniden dile getirmelerle, her şey kanıtlanabilir!

Stavrakakis'in beni Marksizm tarihini tümüyle gözardı etmekle suçlaması vesilesiyle, Karl Kautsky'nin çok partili demokrasi savunusunu anımsatmama izin verin: Kautsky, sosyalizmin zaferini Sosyal Demokrat Parti'nin parlamenter zaferi olarak kavramış ve hatta kapitalizmden sosyalizme geçişin doğru siyasal biçiminin ilerici burjuva partileri ile sosyalist partilerin parlamenter koalisyonu olacağını ileri sürmüştü. (Bu mantığı uç noktasına götüren Kautsky için kabul edilebilir tek devrimin ancak seçmenlerin en az yüzde 51'inin oylarıyla onaylanmış bir referandumun ardından gerçekleşebilecek olan şey olduğunu söyleyesi gelir insanın.) Lenin, 1917'deki yazılarında, en keskin ironisini, devrim söz konusu olduğunda sonu gelmez türden bir "garanti" arayışında olanlara ayırmıştır. Bu garanti, iki ana

[56] Benzer şekilde, Stavrakakis'in kapitalist ütopyayı hesaba katmadığını iddia ettiğimde, Stavrakakis, öfkeyle, kapitalist tüketimci ütopyayı ayrıntılarıyla ele aldığı yanıtını vermektedir – sanki benim kapitalizmin avukatlarında bulunabilecek olan, pazar mekanizmalarının ütopik doğasına atıfta bulunduğum, bağlamdan açık değilmiş gibi.

[57] A.g.e., s. 135.

biçimi varsaymaktadır: Ya toplumsal Zorunluluk'un şeyleşmiş kavramını (devrim çok erkenden riske edilmemelidir; tarihin gelişiminin kanunları açısından durumun "olgun" olduğu, doğru zaman için beklenmelidir: "Sosyalist devrim için çok erken, işçi sınıfı henüz olgun değil") ya da normatif ("demokratik") meşruiyet ("nüfusun çoğunluğu bizim tarafımızda değil, dolayısıyla devrim gerçekten demokratik olmaz"). Lenin'in başka şekillerde defaatle söylediği gibi, devrimci fail devlet iktidarını alma riskine girmeden evvel, sanki bir büyük Öteki figüründen izin alması (çoğunluğun devrimi desteklediğini kesinkes ortaya koyan bir referandum örgütlemek) gerekiyormuş gibidir. Lacan'da olduğu gibi, Lenin'de de mesele, devrimin *ne s'autorise que d'elle-même* [kendisini yetkilendirmeyeceğidir]: Büyük Öteki tarafından güvenceye alınmamış [*covered*] olan devrimci *edim* kabul edilmelidir – iktidarı "olgunlaşmadan" alma korkusu, garanti arayışı, edimin dipsiz uçurumundan duyulan korkudur.

Demokrasi bu nedenle, "Öteki'ndeki eksikliğin kurumsallaştırılması"ndan ibaret değildir (yeri gelmişken belirtelim, Hegel'in anayasal monarşi teorisindeki bütün mesele, anayasal monarşi için de tamamen aynısı olmasıdır). Eksikliği kurumsallaştırarak, eksikliği nötralize eder – normalleştirir – böylelikle büyük Öteki'nin varolmayışı (Lacan'ın *il n'y a pas de grand Autre* [Büyük Öteki yoktur]) tekrardan askıya alınır: Büyük Öteki, edimlerimizin demokratik meşrulaştırılması/yetkilendirilmesi kılığında yine buradadır – demokraside edimlerim, çoğunluğun iradesini yerine getiren meşru edimlerle "güvenceye alınmıştır". Bu mantığın aksine, devrimci kuvvetlerin mantığı, çoğunluğun kanaatini edilgen bir şekilde "yansıtmak" olmayıp, kendi kuvvetlerini seferber etmeleri için çalışan sınıfları teşvik etmek ve böylelikle yeni bir çoğunluk *yaratmaktır* – ya da Trotskiy'in *Terörizm ve Komünizm** adlı eserinde belirttiği gibi:

> Şâyet parlamenter rejim, "barışçıl", istikrarlı gelişim döneminde bile, ülkenin kanaatini açığa çıkarmada ziyadesiyle ham bir yöntemdiyse, devrimci fırtına döneminde mücadelenin gidişatını ve devrimci bilincin gelişimini takip etme yeteneğini hepten kaybettiyse, halkın çoğunluğuyla daha yakından, düzgün ve dürüst bir şe-

* Türkçesi için bkz.: *Terörizm ve Komünizm*, Epos Yayınları, Ankara.

> kilde uğraşmakla yükümlü olan Sovyet rejimi amacına, *çoğunluğu istatiksel olarak yansıtarak değil, onu dinamik bir şekilde yaratarak* erişecektir.

Bu son nokta, "yansıtma" olarak (*Materyalizm ve Ampiriyokritisizm* adlı eserinde bizzat Lenin tarafından savunulan) standart diyalektik-materyalist bilgi teorisini sorunlu kılan hayatî önemdeki bir felsefî öncüle dayanmaktadır. Kautsky'nin Rus işçi sınıfının iktidarı "çok erken" aldığı kaygısı, siyasal müdahalelerin muhtemel koordinatlarını peşinen belirleyen "nesnel" bir süreç olarak pozitivist tarih görüşünü imlemektedir: Bu ufuk çerçevesinde, radikal bir siyasal müdahalenin bu "nesnel" koordinatları değiştireceği ve böylelikle, bir şekilde, kendi başarısının koşullarını yaratacağı hayal edilemez bir şeydir. Borges'in Kafka ile onun eski Çinli yazarlardan Robert Browning'e dek pek çok öncülü arasındaki ilişkiye dair kati bağıntısını anımsayalım:

> Kafka'nın ayrıksılığı, az ya da çok, tüm bu yazılarda bulunmaktadır, ne var ki Kafka yazmamış olsaydı, bunu algılayamayacaktık; bu demek oluyor ki, bu [algı, –*ç.n.*] varolmayacaktı. [...] Her yazar kendi öncülerini *yaratır*. Yazarın eseri, geleceği yapacağı gibi, bizim geçmiş kavrayışımızda değişiklik yapar.[58]

"Gerçekten kaynakta bulunuyor mu yoksa yalnızca biz onu kaynağından anlayarak mı çıkarıyoruz?" biçimindeki ikilemin layıkıyla diyalektik çözümü şudur: Kaynakta yer alıyor, fakat onu yalnızca geriye dönük olarak, bugünün bakış açısıyla algılıyor ve ortaya koyuyoruz. Bu geriye dönüklük, Deleuze tarafından ifade edilmiştir. Deleuze kökenden [*genesis*] (sanal olandan edimsel olanın oluşturulması) söz ettiğinde, zamansal-evrimsel kökeni, bir şeyin mekânsal-zamansal oluşum sürecini değil, "bir tarihsellik üstü unsurun zorunlu olarak evrilen dinamizmden yoksun bir kökeni, *durağan bir köken*"i kastetmektedir.[59] Sanal alanın bu durağan vasfı, en radikal ifadesini Deleuze'ün *katıksız geçmiş* kavramında bulur: hâlâ varolan şeyleri halihazırda içeren sanal bir geçmiş. Bir şimdi, bir şekilde halihazırda olduğundan, geç-

[58] Jorge Luis Borges, *Other Inquisitions: 1937-52*, New York: Washington Square Press 1966, s. 113.

[59] Gilles Deleuze, *Difference and Repetition*, New York: Columbia University Press 1994, s. 183.

miş haline gelebilir; Kendisini geçmişin parçası olarak algılayabilir – "şimdi yaptığımız şey tarihtir (tarih haline gelecektir)":

> Geçmişin, genel olarak geçmiş olarak anlaşılan, a priori bir geçmiş olarak katıksız unsuru bakımından, önceki verili şimdidir, yeniden üretilebilirdir ve şimdiki şimdi kendisini yansıtabilirdir.[60]

Olup bitenler, bu katıksız geçmişin, her şeyin olduğu (varoluşa geldiği), tüm edimsel mekânsal-zamansal açınımın halihazırda anımsanamaz/zamansallık-dışı bir sanal ağın parçası olduğu, tamamıyla belirlenimci bir evren kavramını içerdiği anlamına mı gelir? Hayır ve hayli belirli bir nedenle hayır: Çünkü katıksız geçmiş, "herhangi bir yeni şimdinin vuku bulduğu değişime tâbi" olmalıdır.[61] Geleneğe bağımlılığımızla geçmişi değiştirme gücümüz arasındaki bu bağlantıyı ilk kez açık bir biçimde ifade eden T. S. Eliot'tan başkası değildir:

> [Gelenek] miras alınamaz, onu almak istiyorsanız, büyük emekle elde etmelisiniz. İlk olarak, yirmi beşinci yılının ötesinde de şair olmayı sürdürecek herhangi birisi için neredeyse zaruri diyebileceğimiz tarih anlayışını içerir; ve tarih anlayışı, yalnızca geçmişin geçmişliğinin değil, ama aynı zamanda geçmişin mevcudiyetinin algısını da içerir; tarih anlayışı, insanın yalnızca kendi içindeki kendi nesliyle değil, ama aynı zamanda Homeros'tan itibaren tüm Avrupa edebiyatının ve onda kendi ülkesinin tüm edebiyatının eş zamanlı varlığı olduğunu ve eş zamanlı bir düzen oluşturduğunu hissederek yazmasını içerir. [...] Yeni bir sanat ürünü yaratıldığında olan şey, eş zamanlı olarak bu sanat ürününü önceleyen tüm sanat ürünlerinde de gerçekleşir. Mevcut abideler kendi aralarında, içlerindeki yeni (gerçekten yeni) sanat eserinin sunulmasıyla değişmiş olan ideal bir düzen oluştururlar. Mevcut düzen, yeni eser ulaşmadan önce tamamlanmıştır; düzenin, yeniliğin eklenmesinin ardından da sürmesi için, mevcut düzenin *tamamının,* şâyet değişecekse bir parça değiştirilmesi gerekmektedir; ve böylelikle her bir sanat eserinin bütünle ilgili olarak ilişkileri, oranları ve değerleri yeniden düzenlenir; ve işte bu yeni ile eskinin mutabakatıdır. Avrupa biçiminin, İngiliz edebiyatının bu düzen fikrini kabul eden kişi, şimdinin

[60] A.g.e., s. 81.

[61] James Williams, *Gilles Deleuze's "Difference and Repetition": A Critical Introduction and Guide*, Edinburgh: Edinburgh University Press 2003, s. 26.

> geçmiş tarafından yönlendirildiği oranda geçmişin de şimdi tarafından değiştirilmiş olması gerektiği fikrini akıl dışı bulmayacaktır.[62]

Eliot, yaşayan bir şairi değerlendirirken, *onu ölülerin arasına koymalısınız* diye yazdığında, Deleuze'ün katıksız geçmişinin tam bir örneğini sunmuştur. Eliot, Mevcut düzen, yeni eser ulaşmadan önce tamamlanmıştır; düzenin, yeniliğin eklenmesinin ardından da sürmesi için mevcut düzenin *tamamının,* şâyet değişecekse bir parça değiştirilmesi gerekmektedir" ifadesi ile, geçmişin tamamlanmışlığı ile onu geriye dönük olarak değiştirme gücümüz arasındaki paradoksal bağlantıyı gayet açık biçimde dile getirmiştir: Tam da katıksız geçmiş tamamlanmış olduğu için, her bir yeni eser, geçmişin tüm dengesini yeniden düzenler. Borges'in Kafka'nın kendi öncülerini nasıl yarattığına dair fikrini anımsayalım – Etkinin kendisi tarafından kendi nedenlerini etkileyen bir geriye dönük nedensellik, özgürlüğün asgari temel koşuludur.

Peter Hallward çeşitli açılardan mükemmel kabul edilmesi gereken *Bu Dünya'nın Dışından* [Out of This World] adlı eserinde "her şey zaten yazılmış" eksik kalan yer tam da tüm edimsel olayların akıbetine işaret eden o sanal katıksız geçmişin yalnızca bir veçhesi olarak önceden yalıtılmış olanı vurgulamaktadır. Gerçekliği *sonsuzun bakışı altında* [sub specie aeternitatis] gördüğümüz bu noktada, mutlak özgürlük, mutlak zorunlulukla ve onun katıksız otomatizmi ile çakışır: Özgür olmak, tözsel zorunluluk içinde/ile özgürce akıp gitmeye kendini bırakmak demektir. Ne var ki, Hallward, Deleuze için, özgürlüğün "insan özgürlüğü meselesi değil insanlıktan *özgürleşme* meselesi",[63] olarak kişinin kendisini mutlak Hayat'ın yaratıcı akışına tamamen dal(dır)mak meselesi olduğunu vurgulamakta haklıyken, Hallward'ın bundan çıkardığı siyasal sonuç fazla yüzeysel görünmektedir:

> Özgür bir tarz veya monad düpedüz, kendi üzerinden işleyen egemen iradeye direnişini saf dışı etmiş olan bir durumdur, dolayısıyla buradan çıkan sonuca göre, egemenin mutlak gücünü devam ettirmesi, ona tâbi olanların da daha "özgür" olacağı anlamına gelmektedir.[64]

---

[62] T. S. Eliot, "Tradition and the Individual Talent", ilk olarak şu eserde yayımlandı: *The Sacred Wood: Essays on Poetry and Criticism* (1992).

[63] Peter Hallward, *Out of this World*, Londra: Verso 2005, s. 135.

[64] A.g.e., s. 139.

Hallward, Deleuze'ün de üzerinde durduğu, bizi tamamen belirleyen bu ebedi katıksız geçmişin de geriye dönük değişime tâbi olma biçimini içeren geriye dönük hamleyi gözardı etmektedir. Böylelikle düşündüğümüzden, eş zamanlı olarak daha fazla ve daha az özgürüzdür: Tamamen edilgenizdir, geçmiş tarafından belirlenmiş ve geçmişe bağımlıyızdır, ne var ki, bu belirlenimin kapsamını tanımlama, diğer bir deyişle, bizi belirleyecek olan geçmişi (üst) belirleme özgürlüğüne sahibizdir. Deleuze, bu noktada, beklenmedik bir biçimde Kant'a yakındır. Kant'a göre, nedenler tarafından belirlenmişimdir, fakat hangi nedenlerin beni belirleyeceğini geriye dönük olarak belirle(yebili)rim: Biz özneler, patolojik nesneler ve güdülerden edilgen bir biçimde etkileniriz; ne var ki, dönüşlü bir şekilde, bizler bu tarzda etkilenmeyi kabul etme (veya reddetme) yönünde asgari bir güce sahibizdir, diğer bir deyişle, geriye dönük olarak bizi belirlemesine izin verilen nedenleri ya da, en azından, bu doğrusal belirlemenin *tarzı*nı belirleyebiliriz. "Özgürlük", böylece geriye dönüklüğe içkindir: En temel düzeyinde özgürlük, hiçlikten gelen ve yeni bir nedensel bağlantı başlatan bir özgür edim değildir, aksine, zorunluluğun hangi bağlantısının/dizisinin beni betimleyeceğini uygun bulan geriye dönük bir edimdir. Bu noktada, Spinoza'ya Hegelci bir sapma eklenmelidir: Özgürlük yalnızca "tanınmış/kavranmış zorunluluk olmayıp, tanınmış/kabul edilmiş zorunluluktur, bu tanınma üzerinden kurulmuş/edimselleşmiş zorunluluktur. Dolayısıyla Deleuze, Proust'un, Swann'a musallat olan Vinteuil müziği hakkındaki betimlemesine başvuran Deleuze –"Sanki icracıları, ortaya çıkması için zorunlu olan âyinlerin tatbik edildiği o küçük parçayı bu denli çalmamışlar gibi"– o zorunlu yanılsamayı anımsatmaktadır: Duyu-olayını üretmek, daha önceden varolan bir olayın, olay sanki halihazırda oradaymış, zahiri mevcudiyete çağrımızı bekliyormuş gibi, törensel bir anımsatılma olarak deneyimlenmektedir.

Bu başlık altında doğrudan yankılanan şey, elbette, Protestanlığın alın yazısı [*predestination*] mecazıdır [*trope*]: Gerici bir teolojik mecaz olmak şöyle dursun, alın yazısı, materyalist duyu teorisinin anahtar önemdeki unsurları arasındadır – tabiî gerçek ile edimsel arasındaki Deleuzcü karşıtlıkla paralellik içerisinde okumamız koşuluyla. Bu demek oluyor ki, alın yazısı,

kaderimizin [*fate*], ilahi zihnin sonsuzluğunda varolan gerçek bir parçasında* yalıtıldığı anlamına gelmez; bizi önceden belirleyen örgü, katıksız gerçekteki ezeli geçmişe aittir, bu geçmiş böyle alındığında bizim edimimizle geriye dönük olarak yeniden yazılabilir. Bu belki de, İsa'nın vücut bulmasındaki tekilliğin nihai anlamıdır: Kaderimizi radikal biçimde değiştiren bir edimdir bu. Bizler İsa'dan önce, kaderimiz tarafından belirlenen günah ve bu günahın kefareti döngüsüne yakalanmıştık, işte İsa'nın geçmiş günahlarımızı silmesinin anlamı tam da, onun fedakârlığının bizim gerçek geçmişimizi değiştirerek bizi özgür bırakmış olmasıdır. Deleuze "yaram benden önce vardı; onu cisimleştirmek için doğdum" diye yazdığında, *Alis Harikalar Diyarında* [Alice in Wonderland] adlı eserde yer alan (kedi gülümsemesini cisimleştirmek için doğmuştu) Sırıtan kedi ve gülümsemesi teması çeşitlemesi, İsa'nın fedakârlığının mükemmel bir ifadesini sunmuyor mu: İsa kendi yarasını cisimleştirmek için, çarmıha gerilmek için doğmuştu? Buradaki sorun, bu önermenin lafzi, teolojik yorumudur: Sanki bir insanın edimsel icraatları, kendisinin gerçek fikrinde kazınmış zamansallık-dışı-ezeli/ebedi kaderini edimselleştirmekten başka bir şey yapmıyormuş gibi:

> Sezar'ın tek gerçek görevi, cisimleştirmek için yaratıldığı olaylara layık olmaktır. *Amor fati*. Sezar'ın edimsel olarak yaptıkları, gerçekte olduğu şeye hiçbir şey eklemiyor. Sezar'ın edimsel olarak Rubicon'u** geçmiş olması, Sezarlık'ın dolaysız bütün dışavurumunun âdeta bir parçasıdır ve bu hiçbir taammüt veya karar içermemektedir, Sezar kavramında tüm zamanlar için kapsanan bir şeyin serilmesi veya "açılması"ndan ibarettir yalnızca.[65]

Peki ya bu geçmişin kendisini (yeniden) kurmuş olan jestin geriye dönüklüğüne ne demeli? Bu belki de, sahici bir *edim*in ne olduğuna dair en özlü tanımdır: Sıradan faaliyetimizde, aslında yalnızca, kimliğimizin (gerçek [sanal]-fantazmatik) koordinatlarını takip ederiz, oysa bir edim, sözcüğün tam anlamıyla, failin varlığındaki gerçek "aşkın" koordinatları (geriye dönük olarak)

---

* İncile atıf. –*ed.*

** İtalya ile eski Galya'yı ayıran nehir. "Rubicon'u geçmek", Jül Sezar'ın MÖ 49 yılında Lejyonu ile nehri geçmesine ve böylece geri dönüşü olmayan bir noktadan ileri gitmesini ifade eder. –*ed.*

[65] A.g.e., s. 54.

değiştiren o edimsel hamlenin paradoksudur – veya, Freudçu terimlerle söylersek, kendi dünyasının edimselliğini değiştirmekle kalmayıp, aynı zamanda "onun cehennemî bölgelerini de uyandırır". Böylelikle, "koşulun, bizatihi koşulu olduğu verili üzerine kıvrıldığı"[66] türden bir dönüşlülükle karşı karşıyayız: Katıksız geçmiş, bizim edimlerimiz için aşkın bir koşulken, edimlerimiz, edimsel bir yeni gerçeklik yaratmakla kalmaz, aynı zamanda bu koşulun ta kendisini de geriye dönük olarak değiştirir. Alın yazısında kader, süreci önceleyen bir kararda tözselleştirilir, böylelikle bireylerin faaliyetlerinin meselesi, kendi kaderlerinin performatif oluşturulması değil, kişinin öncesinde var olan kaderini keşfetmesi (veya tahmin etmesi) olur. Böylelikle perdelenen şey, diyalektik tersine çevirmenin olumsal zorunluluk haline getirilmesi ya da zorunluluğun görünüşü, olumsal sürecin sonucuna giden yoldur: Şeyler, geriye dönük olarak zorunlu "olmuş olacaklar"dır. Bu tersine döndürme, Jean-Pierre Dupuy tarafından betimlenmiştir: olumsallığın

> Felâketli olay, geleceğe elbette bir kader olarak, ama aynı zamanda olumsal bir raslantı olarak da kazınır: *Futur antérieur* [önceki gelecekte] bir zorunluluk olarak belirse bile, vuku bulmamış olabilirdi. [...] Şâyet sıradışı bir olay vuku bulursa, örneğin bir felâket, vuku bulmamış olabilirdi. Yine de, vuku bulmadığı sürece, kaçınılmaz değildir. İşte bu durum bu nedenle olayın edimselleşmesidir – vuku bulduğu olgusudur – ki bu, kendi zorunluluğunu geriye dönük olarak yaratır.[67]

Dupuy örnek olarak, 1995 Mayısı'ndaki Fransız başkanlık seçimlerini alır; ana anket enstitüsünün Ocak ayı tahmini şu şekildedir: "Şâyet bir sonraki 8 Mayıs'ta, Bay Balladur seçilirse, başkanlık seçiminin daha henüz gerçekleşmeden karara bağlandığı söylenebilir." Şâyet bir olay –eskaza– gerçekleşirse, olayın kaçınılmaz görünmesine yol açan önceki zinciri yaratır: *Bu*, altta yatan zorunluluğun kendisini görünüşlerin rastlantısal oyunu içinde ve bu oyun üzerinden nasıl dışavurduğuyla ilgili beylik bir laf olmayıp, uzun lafın kısası [*in nuce*] olumsallığın ve zorunluluğun Hegelci diyalektiğidir. Aynısı Ekim Devrimi için de

---

[66] Williams, *Gilles Deleuze's "Difference and Repetition"*, s. 109.

[67] Jean-Pierre Dupuy, *Petite métaphysique des tsunami*, Paris: Éditions du Seuil 2005, s. 19.

(Bolşevikler kazanıp iktidardaki varlıkları istikrarlı hale geldiğinde, zaferleri daha derin bir tarihsel zorunluluğun bir çıktısı ve ifadesi olarak göründü) ve hatta Bush'un tartışmalı geçen ABD başkanlığı yarışındaki ilk zaferi için de (umulmadık ve tartışmalı Florida çoğunluğunun ardından, Bush'un zaferi geriye dönük olarak, ABD'nin daha derin bir siyasal eğiliminin bir ifadesi olarak belirdi) geçerlidir. Bu anlamda, her ne kadar kader tarafından belirlenmiş olsak da, yine *kaderimizi seçmekte özgürüzdür*. Dupuy'a göre, ekolojik krize de böyle yaklaşmamız gerekiyor: Felâketin imkânlarını "gerçekçi" açıdan değerlendirmeyip, tam Hegelci anlamıyla Kader olarak kabul ederek: Balladur'un seçilmesi gibi, "bir felaket gerçekleştiğinde biri çıkıp, olayın daha gerçekleşmeden önce kararlaştırıldığını söyleyebilir." Kader ve özgür eylem ("şâyet" sözcüğünü durdurarak) bu şekilde el ele gitmektedir: Özgürlük, en radikal haliyle, insanın Kaderi'ni değiştirme özgürlüğüdür.

Gerçek [olan]

Burada anılması gereken başka bir tuhaf mesele daha var: Stavrakakis'in, benim olumsuzluğu aşındırdığımı (eserimde, olumsuzluk mucizevi bir şekilde Edim'in olumluluğunda ortadan kaybolmuştur) öne süren eleştirisi, yine bizzat belirttiği gibi, Peter Hallward'ın yönelttiği eleştirisinin tam aksidir: Hallward'ın Olay'ın olumluluğunu ıskalayan eleştirisi, benim olumsuzluk, ölüm dürtüsü, vb. karşısında sözümona büyülenişimdeki marazilikle ilgilidir. Bu ilginç değil mi: Aynı esere ilişkin, bana birbirine tamamen iki zıt konum yükleyen iki eleştirel yorum? Burada kendisini dayatan sonuç, eleştirmenlerimin ikisinin de kendi "yanlış" konumlar-ının matrislerinde önceden tesis edilmiş yeri doldurmak amacıyla teorimi yalnızca örnek olarak kullanıyor oldukları değil midir?[68]

O halde niçin Stavrakakis, üzerime yüklenen entipüften edim mefhumuna bu denli inatla yapışmaktadır? Açıkça görülüyor ki, söz konusu farkın sözelliği, yalnızca bir yanlış anlaşılmanın

[68] Stavrakakis'e göre, benim olumluluğu fazlasıyla öne sürmem, Laclau'nun söylemsel olumsuzluğu fazlasıyla öne sürmesiyle tezat oluşturmaktadır – ve beklendiği gibi, benim düşündüğüm geri çekilirken, Laclau'nunki ilerlemektedir: Son eserinde, Laclau zaten bu eksikliği doldurmaktadır, dolayısıyla, "kötü adam" olarak kalan yalnızca benim.

konusu değildir – Stavrakakis'in ve benim aynı şeyi söylediğimiz ve onun beni yanlış yorumlaması söz konusu değildir. Onun sapkınlığı, onun temel teorik düzeneğindeki bir zayıflıkla, aynı zamanda onun hayata geçirilebilir siyasal projeyi ifade etmesine engel olan hatalı bir çizgiyle koşullanmıştır, dolayısıyla, sunabildiği tek şey eski Freudo-Marksist yavanlıkların yeni bir versiyonudur. Bu temel zayıflık, "Giriş" bölümündeki kısa metodolojik düşüncede görülebilir. "Giriş" bölümünde, pozitif bilimlerin dolaşımına dikkat çekerek gerçekliği yansıtan ve olgular tarafından kanıtlanabilir olan teorilerinin göndermede bulunduğu "nesnel olguların" Sembolik-öncesi dolaysız Gerçek'i değil de, halihazırdaki Sembolik tarafından dolayımlanmış/kurulmuş bir Gerçek olduğunu gözden kaçırdıklarını iddia etmektedir:

> Geneldeki bilgi koşulsuz popüler Aydınlanma iyimserliğinin aksine, asla yeterli değildir; çünkü bir şeyler daima bu bilgiden kaçar. Teori, gerçek deneyimimizin ateşli ve öngörülemez alanını içermeye muktedir olmayan bir deli gömleği gibi görünüyor sanki.[69]

Buradaki öncül, bilgi-deneyim ikilisinin, Sembolik-Gerçek ikilisiyle özdeşleştirilmesidir: "Bilgi ve deneyim ile sembolik ve gerçek arasındaki kurucu gerilim"[70] ortaya konmalıdır. Böylece Lacancı Sembolik/Gerçek ikilisi, "teorilerin gri, oysa hayat ağacının yeşil olduğu" biçimindeki sağ duyuya dayalı empirisist motife indirgenmektedir: Bilgimiz daima sınırlıdır, deneyimin zenginliğini asla tamamen kuşatıp izah edemez. Gerçek olanın bilginin dışına çıkarak doğrudan kavranması mümkün olmadığı, ve bununla birlikte belirlenmiş olan her bir sembolizmin varlığının reel olan ile er geç meydana gelecek travmatik karşılaşma nedeniyle istikrarsız ve geçici olduğu dikkate alındığında reeli sembolize etmek görevini sonsuza kadar sürdürmek gerekir.

> Deneyim gerçek'inin indirgenemezliği karşısında, sembolleştirmek, sembolleştirmeye devam etmek, olumsuzluğun olumlu kuşatımını hayata geçirmeye çabalamaktan başka seçeneğimiz yok gibi görünüyor. Fakat bu, deneyimin gerçek'ini bozmaya kalkışan fantazmatik bir sembolleştirme olmamalıdır [...] Sembolik olanın gerçek sınırlarının, teorinin gerçek sınırlarının tanınmasını ve ger-

[69] Stavrakakis, *The Lacanian Left*, s. 8.
[70] A.g.e., s. 8.

> çek eksikliği, deneyimin (olumsuz) izini veya daha ziyade deneyimi nötralize etme başarısızlığımızı sembolik olarak "kurumsallaştırma" girişimlerini içerecek olan sembolik jestler (olumlulaştırmalar) kümesini ortaya koymalıdır.[71]

Böylelikle, Hegel'in "sahte sonsuzluk" dediği şey karşımıza çıkıyor: Özne, kendi kurucu eksikliğini doldurmak ve kendisine Sembolik ve Hayali özdeşleştirmeler vasıtasıyla bir kimlik sağlamak için didinir; gelgelelim, hiçbir özdeşleştirme tam bir kimlik üretemez, eksiklik daima yeniden belirir... Stavrakakis, bu noktada kendi öncülünün peşinden gitmeye yetecek denli radikal değildir: *Her bir* Sembolik alan, kendisini dikişleyebilmek için eksiğini gösterene ihtiyaç duyar – Spinoza'nın halihazırda tanıdığı gibi, geleneksel dinde, "Tanrı" işte böyle bir gösterendir (hakiki bilginin duruş noktasından bakıldığında, "Tanrı" herhangi bir müspet içeriğe sahip değildir, söz konusu gösteren bizim cehâletimizin olumlulaştırılmasından ibarettir). Kısacası Stavrakakis, benim bizatihi eksiğin sembolleştirilmişlik-olumlulaştırılmışlık-kurumsallaştırılmışlık imkânı olarak hesaba katmadığım motifi, durmaksızın çeşitlendiriyor ama nerede işlediğini göremiyor.

"Eksiklik göstereni" mefhumunda içkin olarak "yıkıcı" veya "ilerici" olan hiçbir şey bulunmaz. Anti-semitizmdeki Yahudi figürü, ideolojik olarak bunun en yüce örneği değil midir? Bu figürün tutarlı, müspet herhangi bir içeriği yoktur – onu birarada tutan şey boş gösteren olarak "Yahudi" *adıdır*. Bu demek oluyor ki, buradaki yapı, "gerçekten-varolan sosyalizm" devrinden kalma o güzel eski Polonyalı anti-Komünist fıkrasındakiyle aynıdır: "Sosyalizm, tüm eski üretim biçimlerinin en büyük kazanımlarının sentezidir: Sınıf öncesi kabile toplumundan ilkelciliği, Asyagil üretim tarzından despotizmi, ilk çağdan köleliği, feodalizmden lordların serfler üzerindeki toplumsal baskınlığını, kapitalizmden sömürüyü ve sosyalizmden adını alır." Anti-semitik Yahudi figürü, büyük kapitalistlerden onların zenginliğini ve toplumsal denetimi alır, hedonistlerden cinsel sefahati, ticarileşmiş popüler kültürden ve boyalı basından onların avamlığını, alt sınıflardan onların pisliğini ve kötü kokusunu, entelektüellerden

---

[71] A.g.e., s. 9-10.

onların yoz sofistliğini, *ve Yahudiler de onların adlarını* alırlar. Gizemli *X*'i, *je ne sais quoi* (ne olduğunu bilmediğimi) meydana getiren, Yahudileri Yahudi yapan şey, katıksız/boş gösterenin işte bu müdahalesidir: Hakiki bir anti-semitizm taraftarı için, bir Yahudi sadece yoz, önüne gelenle yatan, vb. değildir – Yoz, önüne gelenle yatan ve benzeridir, *çünkü o bir Yahudidir*. Bu anlamla alındığında, "Yahudi" – anti-semitist söylem içerisinde – açıkça bir eksiklik gösterenidir, Öteki'deki eksikliktir.

Bu nedenle, Stavrakakis'in Gerçek olanı gerçekliğin sembolleştirme üzerindeki fazlalığının deneyimini eşitlemesinin, Lacancı (veya, bu nedenle, Laclaucu) Gerçek olan ile hiçbir ilgisi bulunmamaktadır. Laclaucu "antagonizma", Gerçek olanın Sembolik olanın dışındaki olumluluğu değildir, bütünüyle Sembolik olanın doğasındadır, onun içsel çatlağı veya imkânsızlığıdır. Gerçek olan, dışarıdan Sembolik olanın dengesini bozan, aşkın tözsel gerçeklik değil, Sembolik düzenin kendisine içkin olan engeli, zorluğudur. Lacancı Gerçek olanın bu empirisist yanlış yorumu, Stavrakakis'in "olumsuzluğu" tuhaf bir şekilde kullanmasını izah etmektedir: Deneyimin sembolleştirilme boyunca ortaya çıkan fazlalığı olarak Gerçek, sadece sembolizasyonu bozan, buna direnen Ötekilik olarak işlev görmesi nedeniyle yüzeysel anlamda "olumsuz"dur; bununla birlikte Gerçek'in kendisi, çoşkulu deneyim zenginliğinin olumluluğudur. Lacan'a göre, işler bunun tam aksi şekilde işlemektedir. Erken döneminde Lacan'ın (ilk seminerlerinde) kimi zaman, "Gerçek olan"ı, Sembolik-öncesi gerçekliğe işaret etmek için kullandığı doğrudur; lakin, bu Gerçek olan, eksikliği olmayanın katıksız olumluluğudur – Lacan'ın bu yıllarda dönüp dolaşıp tekrarladığı gibi, *rien ne manque dans le réel* [*Gerçek olanda eksiklik yoktur*] eksiklik yalnızca Sembolik olan tarafından dahil edilir. Lacan'a göre olumsuzluk, Sembolik olanı dışarıdan aşındıran Gerçek olan değildir, fakat deneyim zenginliğindeki birleştirici özelliğin [*trait unaire*] indirgenmesine işaret eden kuvvetli soyutlamalar ile sembolleşme süreci olarak bizzat Sembolik olandır. Lacan, Hegel'i alıntılar: Bir sözcük işaret ettiği şeyin katlidir, çürümesidir.

Lacan'a göre, olumsuzluğun en temel biçimi, deneyimin sembolleştirilme boyunca ortaya çıkan fazlalığı değil, sembol-

leştirmeyi deneyimlenmiş gerçeklikten ayıran aralığın ta kendisidir. Lacan'ın ilk seminerinin Fransızca baskının kapağında yer alan büyük fil fotoğrafını anımsayalım: Burada fil, her ne kadar ortalıkta gezinen "gerçek bir fil" olmasa da, gösterendir – "gerçek" filin gösterenine bu kaba indirgenmesi, en katıksız haliyle olumsuzluktur (veya ölüm dürtüsüdür). Lacan konumunu sonradan değiştirse de ("ölüm dürtüsü" sonradan özerk olarak işleyen, gerçekliği gözardı eden Sembolik düzenin kendisi olarak tanımlandı; nihayet "ölüm dürtüsü" de sembolleştirmeye direnen Gerçek olan olarak kavrandı), Gerçek olan, Sembolik olana içkin kalmaktadır, onun içsel travmatik çekirdeği olarak kalmaktadır: Sembolik olan olmadan Gerçek olan da yoktur; gerçekliği Gerçek olanın aralığına dahil eden şey, Sembolik olanın belirmesidir.

Bu nedenle, daha hâlâ, Hegel sanki varolmamış gibi (düşünebilen ve) yazabilen birilerini bulmak hazindir[72] –ve bu yalnızca Hegel için geçerli değildir: Hayali deneyimin karşısına konan matematikleştirilmiş bağıntılar kümesi olarak bilimsel gerçek ilişkisinde, Lacan'ın *matheme* kavramına ne demeli? Lacan'ın "gerçek olandaki bilimsel bilgi"yi hayali yorumsama anlayışının kesinkes karşısına koymasının nedeni işte budur. Dahası, Stavrakakis'in yaklaşımı, psikanalizde teori ile pratik arasındaki tam anlamıyla diyalektik ilişkiyi de ıskalamaktadır. Freud'un iddiası, psikanalizin ancak, artık ona ihtiyacı olmayan bir toplumda, tamamen mümkün olacağıdır; böylelikle, psikanalitik teori, analiz pratiğinde sürüp giden teori, pratiğin imkân koşullarının teorisi olmakla kalmayıp, aynı zamanda pratiğin imkânsızlığının teorisidir, pratiğin neden daima başarısızlığa açık olduğunun, hatta başarısız olmaya mahkûm olduğunun teorisidir. Bu anlamda bakıldığında, teorinin üzerinde fazla olan pratik olmaktan ibaret değildir, psikanaliz, pratiğin sınırını, pratiğin *Gerçek olanını* kavramsallaştıran teoridir.

Stavrakakis, bilimsel bilginin bu *gerçek* (yalnızca sembolik

[72] Hegel'le asgari düzeyde tanışık olan birinin gözünde, Stavrakakis'nin, olumluluk ile sonsuzluk (ölümsüzlük) ve olumsuzlukla sonluluk (ölümlülük) arasında kurduğu örtük denklem hakikaten nefes kesicidir: Şâyet her şeyin ötesinde Hegel'den öğrenilmesi gereken bir şey varsa, o da olumsuzluğun (her bir sonlu olumlu/belirli varlığın olumsuzlanması) var olan tek sonsuz güç olduğudur.

olmayan) mevkiini gözardı ettiğinden, bilgiyle anlamayı özdeşleştirir: Bilginin sınırlanmasıyla ilgili aynı düşünce devamlılığı içerisinde kalarak, Lacan'ın "karşısında en çok korunmamız gereken şeylerden birisi , çok fazla anlamaktır" uyarısına göndermede bulunmaktadır. Gelgelelim, burada Lacan'ın meselesi, Stavrakakis'in iddia ettiği gibi "anlamanın sınırlarının belirtilmesi, daha iyi veya daha ziyade farklı bir anlama tipinin önünü açması"[73] değildir. Lacan, "anlamanın bir tür reddi"nden söz açtığında, anlamayla analitik bilgiyi karşılaştırmaktadır: Analizin amacı, hastanın gösterenlerinin saklı anlamlarını bulup çıkarmak, hastayı anlamak değil, aksine, *Seminar XI*'de [*11. Semineri*'nde] ortaya koyduğu gibi, anlamı "gösteren saçmalık"a indirgemektir.

Bu noktada, Sembolik olanla karşıtlık içindeki Lacancı Gerçek olanın, gerçekliğe has zenginliğin soyut kavramsal belirlenimlerine indirgenemeyeceğini ifade eden standart empirisist (fenomenolojik, veya tarihselci veya *Lebensphilosophie*'ye* has) konuyla ilişkisinin olmaması anahtar önemdedir. Lacancı Gerçek olan, herhangi bir sembolik yapıdan bile daha fazla "indirgemecidir": Bir sembolik alandan, farklılıklarının tüm zenginliğini aldığımızda, sembolik alanı asgari bir antagonizmaya indirgediğimizde bu gerçek olana dokunuruz. Gerçek olanın bu "minimalist" – katıksız biçimsel olan ve tözel olmayan – mevkii nedeniyledir ki, Lacan'a göre, *tekrarlama baskılamayı öncelemektedir* – veya, Deleuze'ün özlü bir şekilde belirttiği gibi: "Baskıladığımız için tekrarlamayız, tekrarladığımız için baskılarız."[74] Şu söz konusu değildir: İlkin, belirli bir travmatik içeriği baskılarız, ardından, anımsayamadığımız için kendisini farklı kılıklarda tekrarlayan bu içerik onunla ilişkimizi aydınlatmaya çabaladıkça bize musallat olmaya devam eder. Şâyet Gerçek olan asgari bir fark ise, (bu farkı tesis eden tekrarlama) ilkseldir [*primordial*]; baskılamanın önceliği, Gerçek olanın sembolleştirmeye direnen bir

---

[73] Stavrakakis, *The Lacanian Left*, s. 12.

* Hayatın anlamı ve değeri üzerinde duran, pozitivizmin ve Hegelci felsefenin Almanya'daki yükselişine tepki olarak doğmuş, başını Nietzsche'nin, Schopenhauer'in, Kierkegaard'ın çektiği felsefî yönelim. Birebir çevirisi, "hayat felsefesi"dir. –*ç.n.*

[74] Deleuze, *Difference and Repetition*, s. 105.

Şey olarak "şeyleşmesiyle" birlikte belirir – ancak bundan sonra dışarıda bırakılmış/baskılanmış Gerçek olanın ayak diremesi ve kendisini tekrarladığı anlaşılıyor. Görünür Gerçek (olan) ilksel olarak [*primordially*], kendisinden bir şeyi ayıran aralıktan, tekrarlama aralığından başka bir şey değildir. Bunun sonucu, aynı zamanda tekrarlama ile tekrar anma [re-memorialization] arasındaki ilişkinin tersine çevrilmesidir. Freud'un "anımsamadığımızı tekrarlamaya zorlanırız" biçimindeki ünlü özdeyişi, böylece, baş aşağıya döndürülmelidir: *Tekrarlayamadıklarımız bize musallat olur ve onları anımsamaya zorlanırız*. Geçmiş bir travmadan kurtulmanın yoludur, onu anımsamak değil, onu Kierkegaardçı anlamda tamamen *tekrarlamaktır*.

Deleuzecü "katıksız fark", şâyet onu bu totolojik tarzda alıyorsak, en katıksız haliyle nedir? Kendi edimsel özellikleri bakımından kendisini tamamıyla özdeş olarak tekrarlayan bir kendiliğin katıksız zahiri [*virtual*] farkıdır:

> Bizim edimsel duyumlarımızda dışavurulmuş zahiri yoğunlukta belirgin farklar bulunmaktadır. Bu farklar, edimsel olarak tanınabilir farklara karşılık gelmezler. Pembenin tonunun ayırtedilebilir bir tarzda değişmesi, pek önemli değildir. Değişimin, diğer edimsel ve zahiri ilişkiler sonsuzluğunun yeniden düzenlenmesinin bir işareti olmasıdır önemli olan.[75]

Robert Schumann'ın "Humoresque" adlı eserinde, gerçekten aynı olan dizenin tekrar etmesinde vuku bulanlar bu türden bir katıksız fark değil midir? Bu parça, Schumann'ın şarkılarında sesin tedricen yok olduğu arkaplanda yorumlanmalıdır: Bu parça, yalnızca bir piyano parçası olmayıp, vokal bölümü olmayan bir şarkıdır, ne var ki vokal dizesi sessizdir, böylece duyduğumuz şey yalnızca, şarkıdaki piyano eşliğidir. Schumann tarafından (yazılı partisyonda) yüksek ve düşük tondaki iki piyano dizesi arasında bir üçüncü dize olarak eklenen o ünlü "iç ses" (*innere Stimme*) işte böyle yorumlanmalıdır: Ötümsüz [*non-vocalized*] bir "iç ses" (yalnızca *Augenmusik*, yazılı notalar kılığında yalnızca gözlere hitap eden bir müzik) olarak kalan melodik bir vokal dizesi olarak. Bu namevcut melodi, birinci ve üçüncü düzeylerin (sağ el ve sol el için olan piyano dizeleri) birbiriyle

[75] Williams, *Gilles Deleuze's "Difference and Repetition"*, s. 27.

doğrudan ilişkilenmediği bir temelle yeniden inşa edilmelidir, diğer bir deyişle, bu ikisinin ilişkisi, dolayımsız yansıtma ilişkisi değildir: Dolayısıyla, bağlantılı olmalarını izah edebilmek için, çalınması yapısal nedenlerle mümkün olmayan, üçüncü ve "zahiri" bir ara düzeyi (melodik dizeyi) (yeniden) inşa etmeye çekilir insan. Schumann bu namevcut melodi usulünü, "Humoresque"in aynı bölümünde iki melodik dizeyle tekrarladığında, açıkça abes bir kendisine gönderme taşır; ne var ki bu kez partisyon, namevcut bir melodik dize, bir içses içermez – buradaki namevcut, namevcut melodidir, daha tam olarak söylenirse, namevcudiyetin kendisi. Bu notaları gerçekte çalınması gereken düzeyde, önceki notaları tam olarak tekrar ettiklerinde nasıl çalmalıyız? Etkin çalınmış olan notalar, orada olmayandan yoksundur, kendi kurucu eksikliğinden yoksundurlar, ya da, İncil'e gönderme yapmak gerekirse, hiçbir zaman sahip olmadıklarını dahi kaybetmişlerdir. Hakiki bir piyanist, böylece, mevcut olan müspet notaları, eşlik eden ve çalınmayan "sessiz" zahiri notaları veya onların namevcutluğunun yankısını ayırt edilebilecek *savoir-faire*'ine [beceriye] sahip olmalıdır... O halde bu katıksız farktır: İki melodik dizenin farkını izah eden, edimsel-olmayan, zahiri arkaplan.

Zahiri farkın bu mantığı, başka bir paradoksta da görülebilir. Edgar Doctorow'un *Billy Bathgate*'inin sinema versiyonu, esasen, başarısız ama ilginç bir versiyondur: Her şeye karşın, izleyicinin gözünde çok daha iyi bir romanın hayaletini çağrıştıran bir başarısızlık. Lakin insan filmin dayandığı romanı okuduğunda hüsrana uğramaktadır – bu kitap, başarısızlığa uğramış bir filmin çağrıştırdığı standart bir roman değildir. Söz konusu tekrar (başarısız bir romanın başarısız bir filmdeki tekrarı), böylece o üçüncü katıksız zahiri unsura, daha iyi romana yol açmaktadır. Bu, Deleuze'ün *Fark ve Tekrar* [Difference and Repetition] adlı eserindeki can alıcı sayfalarda, işlediği şeyin bir örneğini vermektedir:

> Gerçeklerin dizisinde değişken aralıklarla, iki şimdinin ardışık olduğu düşünülürse de, aslında bunlar yerinden edilmişlikleri nedeniyle sürekli dolaşım halindeki *zahiri nesneyle, başka türde birlikte var olan iki gerçek diziyi* oluşturur; iki şimdinin ardışıklığı, gerçekler dizisindeki değişken bir mesafe gibi duruyor görünse de aslında

> bunlar yerinden edilmişlikleri nedeniyle sürekli dolaşım halindeki *zahiri nesneyle, başka türde birlikte var olan iki gerçek diziyi* oluşturmaktadır . [...] Tekrar, bir şimdiden diğerine kurulmaz, bu iki şimdinin zahiri nesnenin (nesne = x) işlevinde oluşturduğu birlikte var olan iki dizisinin arasında kurulur.[76]

Hayallerin vücut bulduğu "gerçek" romanı *Billy Bathgate*'e gelince: Film dayandığı romanı "tekrar" etmemektedir; aksine, her ikisi birden, tekrar edilemez zahiri x'i, edimsel romandan filme geçişte hayallerin vücut bulduğu "hakiki" romanı "tekrar etmekte"dir. Buradaki hareket göründüğünden daha karmaşıktır. Başlangıç noktasını (romanı) basitçe, sonradan açınabilecek, başka versiyonlarda edimselleşebilecek imkânlarla dolu "açık bir eser" olarak kavramamız gerektiği değildir mesele; ya da –daha da kötüsü– özgün eseri, sonradan başka bağlamlara dahil edilebilecek ve özgün olandan bütünüyle farklı bir anlam verilebilecek bir bahane olarak kavramamız da değildir mesele. Burada gözden kaçan şey, ilkin, Deleuze için de anahtar önemdeki bir merci olan Henri Bergson tarafından betimlenmiş olan, geriye dönük, geçmişe dönük harekettir. "*Ahlâkın ve Dinin İki Kaynağı*" ["Two Sources of Morality and Religion"] adlı çalışmasında, Bergson, 4 Ağustos 1914'te Fransa ile Almanya arasında savaş ilân edildiğinde deneyimlediği tuhaf duyguyu betimlemektedir:

> İçinde bulunduğum çalkantıya karşın ve muzaffer olsa bile savaş, bana bir felâket olarak görünmüş olsa bile, [William] James'in söz ettiği, soyuttan somuta geçiş fırsatına bir hayranlık hissini deneyimledim: Bu türden ürkütücü bir olayın gerçeklikte bu denli az bir telaşla belirebileceğini kim düşünebilirdi ki?[77]

Buradaki can alıcı nokta, önce ile sonra arasındaki kopuş tarzıdır: Feveranından önce, savaş Bergson'a *"eş zamanlı olarak mümkün ve gayrimümkün* gibi görünmüştür: Sonuna dek sürmüş karmaşık ve çelişkili bir mefhum";[78] feveranından sonra, birdenbire, gerçek *ve* mümkün görünmüş, söz konusu paradoks, olasılığın bu geriye dönük görünüşüne bağlıdır:

> Hiçbir zaman, gerçekliğin geçmişin içine sokulabileceğini ve böy-

[76] Deleuze, *Difference and Repetition*, s. 104-105.
[77] Henri Bergson, *Œuvres*, Paris: PUF 1991, s. 1110-1111.
[78] A.g.e.

> lece zamanda geçmişe doğru işleyebileceği gibi bir iddiada bulunmadım. Gelgelelim hiç kuşkusuz, geçmişin içine mümkün olan sokulabilir, ya da daha ziyade, mümkün olan kendisini her momentte oraya sokar. Öngörülemez ve yeni olan gerçeklik kendisini yarattığı ölçüde, gerçeğin bu söz konusu imgesi kendisini, kendisinin arkasında, belirsiz geçmişte yansıtır: Bu yeni gerçeklik kendisini, tüm zaman boyunca mümkün olarak bulur; ancak *her zaman olmuş olmayı başlatan* edimsel belirişi momentinde, ki onun gerçekliğini öncelemeyen imkânlılığından söz etmemin nedeni budur, bu gerçeklik belirdiğinde, onu önceleyecektir.[79]

Billy Bathgate örneğinde vuku bulan da *işte budur*: Film, romana geriye dönük olarak, farklı, çok daha iyi bir romanın imkânını sokar. Stalinizm ile Leninizm arasındaki ilişkide de benzer bir mantıkla karşılaşmıyor muyuz? Burada da, *üç* moment işlemektedir: Stalinist elegeçirme [*takeover*] öncesinde Lenin'in siyaseti; Stalinist siyaset; geriye dönük olarak Stalinizm tarafından üretilen "Leninizm" hayaleti (resmî Stalinist versiyonunda, ama *aynı zamanda*, SSCB'de "Stalinsizleştirme" sürecinde Stalinizmi eleştiren versiyonda da, zihinlerde uyandırılan düstur "özgün Leninist ilkelere dönüş"tü). Bu nedenle, Stalinist terörle Stalinizm tarafından ihanete uğramış "sahici" Leninist mirası karşı karşıya getiren gülünç oyuna son verilmelidir: "Leninizm" tamamıyla *Stalinist* bir mefhumdur. Stalinizmin Özgürleştirici-Ütopik potansiyelini geriye dönük olarak, önceki bir zamana yöneltme jesti, Stalinist projenin kendisine içkin olan dayanılamaz gerilimi, "mutlak çelişki"yi devam ettirmedeki düşünce çizgisinin güçsüzlüğüne işaret etmektedir. Bu nedenle, (Stalinizmin sahici çekirdeği olarak) "Leninizm"i, Lenin döneminin edimsel siyasal pratiği ve ideolojisinden ayırmak hayatî önemdedir: Lenin'in edimsel büyüklüğü, Stalinist sahici Leninizm mitiyle aynı şey *değildir*.

İşin ironik yanı, Deleuze tarafından, *mükemmelen* anti-Hegelci bir şekilde, ayrıntılarıyla ele alınan bu tekrar mantığı, Hegelci diyalektiğin tam merkezinde yer alır: Zamansal gerçeklikle ebedi mutlak arasındaki layıkıyla diyalektik ilişkiye dayanmaktadır. Ebedi mutlak, zamansal biçimlenmenin, onların varsayımı etrafında dolandığı sabit referans noktasıdır: Fakat bu tekrarlama

[79] A.g.e., s. 1340.

mantığı tam da bu şekilde ele alındığında, zamansal biçimlenmeler öncesinde var olmadığından, bu biçimlenmeler tarafından konmuştur: İlki ve ikincisi arasındaki aralıkta belirmektedir – *Billy Bathgate* örneğinde, romanla romanın filmde tekrarlanması arasında. Ya da, yeniden "Humoresque"e dönersek: Ebedi mutlak, çalınmayan üçüncü melodik dizedir, iki dizenin gerçeklikte çalınan referans noktasıdır. Mutlaktır, fakat kırılgandır – şâyet iki müspet dize yanlış bir şekilde çalınırsa, ortadan kaybolur... "Materyalist teoloji" denilesi şey işte budur: Zamansal ardışıklığın kendisinin ebediyeti yaratması mefhumu.

Jouissance siyasetinin anlamsızlığı

Stavrakakis'in ontolojisi ile siyaseti arasındaki kısa devreyi tahmin etmek güç değildir: Sembolik olandaki kurucu deliğin kabulü "Öteki'ndeki eksikliğin" kabulü, demokrasi teorileştirilmesine olumsallığın kurumsallaştırılması olarak mekân sağlamaktadır. Bu bizi, Stavrakakis'in kitabındaki siyasal bahse taşır:

> Modern demokrasiye yeniden hayat veren bir etik tutumla siyasal gövdeyi, geleneksel Sol'un köhne ütopyacılığını yeniden işgâl etmeden uyarmaya muktedir gerçek bir dönüşüm tutkusuyla birleştirmek.[80]

Böylesi bir birleşim, iki aşırı uçtan yani hem Habermasvâri tutkusuz eşitlikçi demokrasiden hem de tutkulu totaliter bağlılıktan "hassas bir denge edimini"[81] sahnelemek zorundadır. Buradaki denge, eksik olan ile fazla olan arasındaki dengedir: Eksik olan, söylem teorisinde dile getirilirken, fazla olan siyasal bir etmen olarak zevke işaret eder. Örneğin, yakın zamanlarda Avrupa kimliği üzerine yürütülen tartışmalarda, "özdeşleştirmenin duygusal tarafının ihmal edilmesi, şimdilerde Avrupa karşıtı siyasal ve ideolojik söylemlere yatırım yapılan katetik enerjinin yerinden edilmesine yol açar."[82]

Modern toplum, nihai aşkın güvence eksikliğiyle, ya da libidinal terimlerle söylersek, topyekûn *jouissance* eksikliğiyle tanımlanmaktadır. Bu olumsuzlukla baş etmenin üç ana yolu

---

[80] Stavrakakis, *The Lacanian Left*, s. 16.
[81] A.g.e., s. 18.
[82] A.g.e., s. 222.

vardır: Ütopik, demokratik ve post-demokratik. İlki (totaliterlik, köktencilik) mutlak *jouissance*'ın temelini, olumsuzluğu ortadan kaldıran ütopik ve ahenkli bir topluma erişerek yeniden işgâl etmeye çalışmaktadır. İkincisi, yani demokratik olan, "fantaziyi katetmek"in siyasal eşdeğerini hayata geçirir: Siyasal antagonizmalar için mekân yaratarak eksikliği kurumsallaştırır. Üçüncüsü, yani tüketimci post-demokrasi siyaseti, siyaset dışı idareye dahil edip dönüştürerek olumsuzluğu nötralize etmeye çalışır: Bireyler, uzmanlaşmış toplumsal idare tarafından düzenlenmiş mekânda kendi tüketici fantazilerinin peşinden giderler. Demokrasinin giderek tüketici post-demokrasiye evrildiği günümüzde, demokratik potansiyelin tükenmediğinde ısrar edilmelidir – işte bu noktada "bitmemiş bir proje olarak demokrasi" Stavrakakis'in düsturu olabilirdi. Bu demokratik potansiyelin diriltilmesindeki anahtar, zevki yeniden seferber etmektir: "Gereken şey, diğer bir deyişle, *siyasal olanın zevkli demokratik etiği*"dir.[83]

Stavrakakis'in, Laclau'nun eserlerinde son birkaç yıldaki önemli değişim konusunda sessiz kalıyor olması son derece semptomatiktir: Laclau kendi konumunu, *Popülist Akıl* Üzerine [On Populist Reason] adlı eserinde, demokrasiyi sistem *bünyesindeki* demokratik talep momentine indirgeyerek, açıkça "radikal demokrasi"den popülizme değiştirmiştir. Bu değişimin net siyasal gerekçeleri ve sonuçları vardır – Laclau'nun Hugo Chavez'e verdiği desteği anmak yeterlidir. Kurumsallaşmış demokratik iktidar blokuyla muhalif popülist blok arasında gerilimin belirlediği bir durumu kolaylıkla hayal edebiliriz, ki Laclau'nun popülist bloktan yanadır (ve tabiî yanlış anlamadan kaçınmak için eklememe izin verin, bu noktada onunla aynı taraftayım) – Stavrakakis, "ilerici bir askerî diktatörlük" olumlu bir rol oynayabilir iddiamı eleştirirken, açıkça görülüyor ki, benim Laclau'ya yaptığım örtülü göndermenin farkında değildir.[84]

Kuşkusuz buradaki esas soru şudur: *Ne tür bir* zevkten söz ediyoruz?

---

[83] A.g.e., s. 269.

[84] Üstelik, yeri gelmişken belirteyim, Laclau için de açık olduğu üzere, popülizmin gerici olması mümkün olduğundan, burada çizgiyi nasıl çekmeliyiz? Badiou'ya atfedilen hakiki ve sahte olayları ayırt etme sorunu, burada kendisini açıkça yeniden üretmektedir.

> Libidinal yatırım ve *jouissance*'ın seferber edilmesi, herhangi bir sürdürülebilir özdeşleştirme (milliyetçilikten tüketiciliğe değin) için zorunlu önkoşuldur. Bu, siyasal olanın radikal demokratik etiği için de geçerlidir. Ancak işe katılan yatırım türüne karar vermelidir.[85]

Stavrakakis'in çözümü, ne iktidarın fallik zevkidir ne de ensestin tastamam zevk ütopyasıdır; çözümü, fallik olmayan kısmî (tam olmayan) zevktir. Tahmin edildiği gibi, ensest ütopyanın temsilcisi olarak bu şemayı, yaşadığı hüsran nedeniyle "proleter devrimin" veya "ütopya"nın yasını tutmayan ve o eski yeniden işgâl siyasetine –mağlup ve tehlikeli– nostaljik dönüşü seçmiş solcular"[86] arasına yerleştiriyorum – bir kez daha, sanki benim Lenin kitabım, *Kapılardaki Devrim* [Revolution at the Gates], tam da bir yas tutma kitabı değilmiş gibi – melankolik bir bağlılık kitabı değil, aksine Lenin'den ayrılma kitabı:

> Sonuç olarak, Lenin'i TEKRARLAMAK, Lenin'e DÖNMEK anlamına gelmez – *Lenin'i tekrar etmek, "Lenin'in öldüğü"nü*, onun tikel çözümünün başarısız olduğunu, hatta canavarca başarısız olduğunu, ne var ki, onda korunmaya değer bir ütopik kıvılcım bulunduğunu kabul etmektir. Lenin'i tekrar etmek demek, Lenin'in aslında ne yaptığıyla onun açtığı imkânlar sahasının, Lenin'de aslında ne yaptığı ile başka boyutun, "Lenin'de bizzat Lenin'den daha fazla" ne olduğu arasındaki gerilimin birbirinden ayırt edilmesi gerektiği anlamına gelir. Lenin'i tekrar etmek, Lenin'in YAPTIĞINI tekrar etmek olmayıp, YAPMAYI BAŞARAMADIĞINI, KAÇIRDIĞI fırsatları tekrar etmektir.[87]

Kitabının son sayfalarında, Stavrakakis, "demokratik öznelliğin yüksek tutkulara ilham verme yetisini"[88] göstermeye çalışarak, Lacancı diğer *jouissance*'a, "birikimin, tahakkümün ve fantazinin ötesindeki bir *jouissance*'a, hepsi olmayanın veya bütün olmayanın zekvine"[89] atıfta bulunur. Bu *jouissance*'ı nasıl elde ederiz? "Bu diğer *jouissance*'ı kazanılabilir kılan" tek şey olan

---

[85] Stavrakakis, *The Lacanian Left*, s. 282.
[86] A.g.e., s. 275.
[87] Slavoj Žižek, *Revolution at the Gates*, Londra: Verso 2004, s. 329.
[88] Stavrakakis, *The Lacanian Left*, s. 278.
[89] A.g.e., s. 279.

"fantazmatik *küçük a nesnesini* [objet petit a] fedâ etmeyi" başarıyla gerçekleştirerek:[90]

> Psikanalizdeki –ve siyasetteki– merkezî görev, *küçük a nesnesini* Öteki'deki eksiklik göstereninden koparmaktır [...] fantazinin ötesindeki kısmî zevke erişimi mümkün kılarak (anti-demokratik ve post-demokratik) fantaziyi eksikliğin demokratik kurumsallaştırılmasından kopartmaktır. [...] Ancak böylelikle kısmî zevkimizi, onu fantazinin tahripkâr arzusuna tâbi kılmaksızın, gerçekten sürdürebilir olacağızdır. Reddediş diyalektiğinin ötesinde, Lacancı Sol'un bize yönelttiği somut meydan okuma işte budur.[91]

Altta yatan fikir, hayret verici bir şekilde yalındır: Lacan'la tam bir zıtlık içerisinde, Stavrakakis *küçük a nesnesini* fantazideki rolüne indirger – *küçük a nesnesi*, Öteki'deki eksikliğin yerini işgâl eden kısmî nesneleri büyülü bir şekilde *jouissance*'ın gayrimümkün doluluğunun ütopik vaadine dönüştüren, fazla [*excessive*] X'tir. Dolayısıyla Stavrakakis'in önderdiği şey, içerisinde arzunun *küçük a nesnesi* olmaksızın, onu "fantazinin tahripkâr arzusuna" dönüştüren istikrar bozucu, fazla olmaksızın işleyen bir toplum tahayyülüdür – Stavrakakis'in semptomatik ve totolojik bir şekilde belirttiği gibi, "kısmî zevkimizi gerçekten sürdürmeyi" öğrenmeliyiz.

Lacan'a göre, bilakis, *küçük a nesnesi* Freudçu "kısmî nesne"nin bir (başka) adıdır, arzuyu sürdüren fantazideki rolüne indirgenememesinin nedeni de işte budur; işte bu nedenledir ki, Lacan'ın vurguladığı gibi, onun arzudaki ve dürtüdeki rolü ayırt edilmelidir. Jacques-Alain Miller'ı izleyerek, eksikliğin iki türü, gerçek anlamda eksiklik ile delik arasında bir ayrıma burada yer verilmelidir: Eksiklik, mekânsalken ve bir mekânın *bünyesinde* bir boşluğa işaret etmekteyken, delik daha radikaldir, bu mekânsal düzenin kendisinin parçalandığı noktaya işaret etmektedir (fizikteki "kara delik" gibi).[92] Arzu ile dürtü arasındaki fark burada yatmaktadır: Arzu kendi kurucu eksikliğinde temellenirken, dürtü, bir delik etrafında, varlığın düzenindeki bir aralığın etrafında dolanmaktadır. Başka bir deyişle, dürtünün dairesel

---

[90] A.g.e., s. 279.

[91] A.g.e., s. 280-282.

[92] Bkz. Jacques-Alain Miller, "Le nom-du-père, s'en passer, s'en servir," şuradan erişilebilir: www.lacan.com

hareketi, iki nokta arasındaki en kısa mesafenin düz bir çizgi değil de, bir eğri, olduğu eğri uzayın tuhaf mantığına uymaktadır: Dürtü, kendi amacına erişmek için en kısa yolun, hedef-nesnesinin etrafında dolanmak olduğunu "bilmekte"dir. (Lacan'ın dürtünün amacı ile hedefi arasındaki pek bilindik ayrımı burada anımsanmalıdır: Hedef, dürtünün etrafında dolandığı nesne iken, onun (hakiki) amacı, buradaki anıldığı biçimiyle bu dolaşımın bitmeksizin sürmesidir.)

Miller, "kurulmuş kaygı" ile "kurucu kaygı" arasında arzudan dürtüye geçiş söz konusu olduğunda hayli önemli olan Benjaminci bir ayrım da sunmaktadır: İlki kaygının bize musallat olan korkutucu ve büyüleyici uçurumuna, bizi kendine çekmekle tehdit eden cehennemi dairesine dair standart mefhuma işaret ederken, ikincisi, tam da kendisinin yokluğunda kurulmuş olarak *küçük a nesnesi* ile "katıksız" yüzleşmeyi temsil etmektedir.[93] Miller burada iki özelliği vurgulamakta haklıdır: Kurulmuş kaygıyı kurucu kaygıdan ayıran fark, nesnenin fantaziye ilişkin mevkiiyle ilgilidir. Kurulmuş kaygı durumunda nesne, fantazinin sınırları içerisinde ikamet etmektedir, oysa, kurucu kaygıyı, özne ancak "fantaziyi katettiğinde" ve fantazmatik nesneyle doldurulmuş boşlukla, aralıkla yüzleştiğinde elde ediyoruz. Gelgelelim, Miller'ın açık ve ikna edici görünen bu bağıntısı, hakiki paradoksu, ya da daha ziyade, *küçük a nesnesi*nin muğlaklığını ıskalamaktadır. *Küçük a nesnesini* kendi kaybıyla örtüşen, tam da kendi kaybıyla aynı anda beliren nesne olarak tanımladığında (dolayısıyla, kendisinin memelerden sese ve bakışa dek tüm fantazmatik tecessümleri, boşluğun, hiçliğin kinayeli biçimlenmeleridir), *arzu*nun ufku içerisinde kalmaktadır – arzunun hakiki nesne-nedeni, kendi fantazmatik cisimleşmesiyle doldurulmuş boşluktur. Lacan'ın vurguladığı gibi, *küçük a nesnesi* aynı zamanda dürtünün nesnesi iken, buradaki ilişki tamamıyla farklıdır: Nesne ile kayıp arasındaki bağlantı her iki durumda da çok önemlidir ama, *arzu*nun nesne-nedeni olarak *küçük a nesnesi* söz konusu olduğunda, köken itibarıyla kayıp olan, kendi kaybıyla örtüşen, kayıp olarak beliren bir nesne ile karşı karşıyayızdır; dürtünün nesnesi olarak *küçük a nesnesi* durumunda, "nesne" *doğrudan kaybın kendisidir* – arzudan dürtüye geçişte, *kayıp*

[93] Bkz. A.g.e.

*nesne*den *bir nesne olarak kaybın kendisine* geçeriz. Bu demek oluyor ki, adına "dürtü" denen tuhaf hareket, kayıp nesne için "gayrimümkün" bir arayışla sürüklenmez; *"kaybın"– aralığın, kesiğin, mesafenin – kendisini doğrudan sahneye geçirmeye dönük bir dürtme*dir. Böylelikle, burada çizilmesi gereken *ikili* bir fark vardır: *Küçük a nesnesi*nin fantazmatik ve post-fantazmatik mevkiinde değil yalnızca, aynı zamanda bu post-fantazmatik alanın bünyesinde, arzunun kayıp nesne-nedeni ile dürtünün nesne-kaybı arasında da.[94]

İşin sarsıcı kısmı, Stravkakis'in *küçük a nesnesi* olmaksızın arzuyu ayakta tutma fikrinin, yalnızca Lacan'la değil ama aynı zamanda Laclau'nun hegemonya kavramı ile de çelişmesidir: Laclau, *küçük a nesnesinin* bir ideolojik yapının işler kılınmasındaki gerekli rolünü vurgularken doğru yoldadır. Hegemonyada, tikel ampirik nesne, "Şeyin itibarına yükseltilmiştir"; Toplum'un gayrimümkün doluluğunun [*tamlığının*], bu doluluğun cisimleşmesinin vekili olarak işlemeye başlar. Daha önce belirttiğimiz üzere, Laclau hegemonyayı anneye ait ensest Şey'e (memeye) vekâlet eden kısmî nesneye bağlanmış "meme-değeri"yle kıyaslayarak Joan Copjec'e göndermede bulunmaktadır. Laclau, aslında, (fantazi tarafından ayakta tutulan) arzu ile (tanımlarından biri aynı zamanda "öznesinin fantaziyi katetmesinin ardından arzudan geriye kalan" olan) dürtüyü birbirine karıştırdığı için eleştirilmelidir: Ona göre, gayrımümkün doluluğu aramaya mahkûmuzdur. Dürtü –bünyesinde doğrudan eksiğin kendisinin zevkini sürdüğümüz– onun ufkunda basbayağı görünmemektedir. Gelgelelim, bu hiçbir şekilde, dürtüde, fazlalığı bozmadan "kısmî zevkimizi gerçekten sürdüğümüz" sonucunu getirmez: Lacan'a göre, eksik olan ve fazla olan katı bir şekilde bağlaşıktır, madalyonun iki yüzüdür. Dürtü, tam da, bir deliğin etrafında dolandığı ölçüde, insana mahsus olan fazlanın adıdır, hayat ve ölümün ötesinde ısrar eden çabanın "çok-fazlalığı"dır (Lacan'ın dürtüyü kimi zaman artık-zevk olarak *küçük a nesnesi* ile hatta doğrudan özdeşleştirmesinin nedeni işte budur.)

Stavrakakis, dürtünün bu fazlalığını gözardı ettiği için, aynı

[94] Arzu ile dürtü arasındaki ayrımın kapitalizmle nasıl ilişkilendiğine dair daha ayrıntılı bir izah için, şu kitabımın birinci bölümüne bkz. *Parallax* View (Cambridge, MA: MIT Press 2006).

zamanda "fantaziyi katetmenin" basitleştirilmiş mefhumuyla iş görüyor – sanki fantezi, bizim kısmî nesnelerle ilişkimizi bulandıran bir tür yanıltıcı perdeymiş gibi. Bu mefhum, psikanalizin ne yapması gerektiğine dair sağduyuya dayanan fikirle mükemmel bir şekilde uyuşmaktadır: Psikanaliz bizi elbette kendine özgü fantazilere yakalanmaktan kurtarmalı ve gerçekliğin aslında olduğu şeyle yüzleşmemizi sağlamalı... ne var ki, bu tam da, Lacan'ın aklında *olmayan* şeydir – Lacan'ın amaçladığı şey, bunun tam aksidir. Gündelik varoluşumuzda, (fantezi tarafından yapılandırılmış-desteklenmiş) "gerçekliğe" batmış durumdayız ve bu içine batma, ruhumuzun bir başka bastırılmış katmanının bu batmaya direndiği olgusuna tanıklık eden semptomlar tarafından bozulmaktadır. Dolayısıyla, "fantaziyi katetmek" paradoksal bir biçimde *kişinin kendisini fantaziyle tamamen özdeşleştirmesi* demektir – daha tam olarak söylersek, gündelik gerçekliğe batışımıza direnen fazlayı yapılandıran fantaziyle, ya da Richard Boothby'nin özlü ifadesini alıntılamak gerekirse:

> "fantaziyi katetmek", bu nedenle, öznenin bir şekilde hayal mahsulü kaprislere dahlini terk etmesi ve kendisini pragmatik bir "gerçekliğe" yerleştirmesi anlamına gelmez, bilakis bunun tam da tersi anlamına gelir: Sembolik eksikliğin günlük gerçekliğin sınırlamasını açığa çıkaran etkisine teslim olmuştur. Lacancı anlamı çerçevesinde fantaziyi katetmek, fantezi tarafından her zamankinden daha derinden iddia edilmektir, fantazinin imgelemeyi aşan gerçek çekirdeğiyle her zamankinden daha fazla samimi bir ilişki içerisine getirilmek anlamında.[95]

Boothby, fantazinin Janus-vari* yapısını vurgulamakta haklıdır: Fantezi eşzamanlı olarak pasifleştirici, yatıştırıcıdır (Öteki'nin arzusunun uçurumuna katlanmamızı sağlayan hayali bir senaryo sağlar) *ve* kırıcı, bozucu, gerçekliğimize benzetilemezdir. Bu "fantaziyi katetme" mefhumunun ideolojik-siyasal boyutu, Bosna Savaşı sırasında kuşatma altındaki Saraybosna'da müzik ya-

---

[95] Richard Boothby, *Freud as Philosopher*, New York: Routledge 2001, s. 275-276.

* Roma Tanrısı, Janus kastedilmektedir. Zıt yöne bakan iki kafanın arkalarından birleşmesiyle resmedilen Tanrı, Batı dillerinde Ocak ayının (January) etimolojik kaynağıdır. İki yöne bakan kafa, kapıların güvenliğini koruyan gözle ilişkilendirilmiştir. –*ç.n.*

pan *Top Lista Nadrealista* (*The Top List of the Surrealists*) [Gerçeküstücülerin Zirve Listesi] adlı rock grubunun biricik rolüyle açık kılınmıştır: Savaşın ve açlığın ortasında, Saraybosna nüfusunun açmazını hicveden ironik icraları, yalnızca karşı kültürde değil, ama aynı zamanda genel olarak Saraybosna yurttaşları arasında da bir kült mevkii kazandı (grubun haftalık televizyon şovları savaş sırasında da sürdü ve fazlasıyla popülerdi). Bosnalıların trajik akıbetinden sızlanmak yerine, Yugoslavya'da "aptal Bosnalılar" hakkında yaygın olan tüm klişeleri, tamamıyla kendileriyle özdeşleştirip korkusuzca harekete geçirdiler – böylelikle buradaki mesele, hakiki dayanışma yolunun, Bosna'nın sembolik mekânında dolanan müstehcen ırkçı fantazileriyle doğrudan yüzleşmekten, onlarla oyunbaz özdeşleşmeden geçmesiydi, yoksa "insanların gerçekte nasıl olduğu" adı altında bu müstehcenliklerin reddinden değil.

O halde, Stavrakakis'in kısmî zevkin bu yeni siyaseti için bazı somut örnekler vermeye çalışırken, işlerin gerçekten "tuhaf"laşmasına şaşmamalı. Stavrakakis, Marshall Sahlins'in yontma taş çağı topluluklarının "servete doğru bir Zen yolu"nu izledikleri teziyle başlıyor: Her ne kadar bölünmeler, değiş-tokuş, cinsiyet ayrımı, şiddet ve savaşla son derece damgalanmış olsalar da, "Erişilemez olanın", "sonsuz İhtiyaçlar" tapınağından ve böylelikle "biriktirme arzusundan" yoksundurlar. Onlarda,

> Zevke, biriktirme, doluluk ve fazlalık fantazilerinin dolayımı olmaksızın sahip olunuyor gibi görünmektedir. [...] (kısmî) Zevkin tamlık hayalinden ve fantazmatik arzudan ayrılma, hayata geçtiği ölçüde başka bir dünyanın, ilkece, mümkün olabileceğini göstermektedirler. [...] Psikanaliz kliniğinde de benzer bir şey olmuyor mu? Üstelik, radikal demokratik etiğe karşı bir meydan okuma değil mi bu aynı zamanda?[96]

Dahası, buradaki fikir, tam da eksiksiz bir toplum fikri değil mi? Yontma çağ devri kabile üyelerinin birikimden kaçınma biçimi, eksikliğin kendisini iptal etmekti – Düşüşten önceki bir toplum fantazisinde layıkıyla ütopik olan nihai fanteziyle birlikte "sonsuz İhtiyaçlar" fazlalığı olmayan bir toplum fikridir bu.[97] Bunu

---

[96] Stavrakakis, *The Lacanian Left*, s. 281.

[97] Lévi-Strauss'un yanı sıra, son eserlerinde Hıristiyan Düşüş matriksini, güna-

takip eden şey, "siyaset teorisyenlerinin ve analizcilerinin, ekonomistlerin ve etkin yurttaşların –bunların bazıları doğrudan Lacancı teoriden doğrudan ilham almıştır– halihazırda ampirik bağlamlar çokluğundaki bu radikal demokratik yönelimi meseleye dahil etme gayretlerini gösteren bir dizi örnektir."[98] Örneğin: "Bir grup kooperatif işçisi [Byrne ve Healy] kendi zevklerini inceleyip fantazmik olmayan bir yolla yeniden yapılandırmaya çalıştılar"[99] –"yeniden yapılanmanın" nasıl yerine getirildiğini ayrıntılı olarak duymak kesinlikle ilginç olacaktır! Sonrasında, Robin Blackburn'un emekli sandığının demorkatikleştirilmesi için önerisi, Roberto Unger'in aileden toplumsal miras sistemine geçiş önerisi, Toni Negri'nin asgari yurttaş geliri önerisi, Brezilya'daki katılımcı bütçe projeleri...[100] – tüm bunların *jouissance féminine* [*kadın jouissance*'ı] ile ilgisinin ne olduğu bir gizem olarak kalmaktadır. Altta yatan anlaşılması güç fikir şudur: Tüm bu örneklerde, mütevazı pragmatik önerilerle, radikal ütopik yeniden-tesisin fazlalığından kaçınan kısmî çözümlerle karşı karşıyayız – onları, Lacan'ın tam da mutlak fazla için kullandığı ad olan *jouissance féminine* örnekleri olarak nitelemeye kesinkes yetmeyecek şeyler.

Stavrakakis'in kadınsı *jouissance*, Öteki'ndeki eksikliğin göstereni, ve benzeri Lacancı kavramları somut toplumsal-siyasal örneklerle ilişkilendirme çabası, böylelikle, hiçbir şekilde ikna edici değildir. Stavrakakis, Joan Copjec'in *suppléance*'ın [ikamenin] "bizim nasıl arzuyu *jouissance*'ı dile çevirerek değil, ama onu kendisi anlamına gelmeyen ama daha ziyade doğrudan zevk alınan bir gösterende ifade ederek övmemizi sağladığı"-na[101] dair titiz tezini alıntıladığında, onu "zevk hakkında düşünmenin bir yolu ve demokratik bir bakış açısı içerisinde eksikliğin gösterenini üretim yolu"[102] olarak yorumlamaktadır – peki ama Copjec'in betimlemesi aynı zamanda milliyetçiliğe mükemmelen uymuyor mu? Millet adı böyle bir *suppléance* değil mi? Tut-

---

hı ve günah çıkarmayı önceleyen eski Yunan imgesini inşa ettiğinde Foucault bile benzer bir fantazinin kurbanıydı.

98 Stavrakakis, *The Lacanian Left*, s. 281.

99 A.g.e., s. 281.

100 A.g.e., s. 282.

101 A.g.e., s. 279.

102 A.g.e., s. 279.

kulu bir vatansever "Amerika!" diye haykırdığında, bu suretle "*jouissance*'ı dile çevirerek değil, ama onu kendisi anlamına gelmeyen ama daha ziyade doğrudan zevk alınan bir gösterende ifade eden" bir gösteren üretmiyor mu?

Stavrakakis'in siyasal tahayyülü boştur. Siyasette daha fazla tutku istemesinin kendisi anlamsız değildir (çağdaş Sol'un elbette daha fazla tutkuya ihtiyacı var); sorun daha ziyade Lacan'ın arkadaşının bedava tavsiye istediği doktor hakkındaki bir fıkraya fazlasıyla benzemesidir – ödeme olmaksızın hizmet vermeye isteksiz olan doktor arkadaşını muayene eder ve ardından sakince şunu söyler: "Doktor tavsiyesine ihtiyacın var!" Paradoksal biçimde, Stavrakakis'in Freudo-Marksizme yönelttiği (gerekçeli) eleştirilerin hepsinde, Stavrakakis'in konumu, "Freudo-radikal demokrasi" olarak adlandırılabilir: Psikanalizin, diğerlerinin yanı sıra Wilhelm Reich'ın psikanalizin Marksizmi tamamlamasını ummasına benzer bir yolla radikal demokrasi teorisini takviye etmesini umarak Freudo-Marksizm içerisinde kalmaktadır. Her iki vak'ada da, sorun tamı tamına aynıdır: Elimizde doğru toplumsal teori var, fakat eksik olan şey "öznel etmen"dir – insanları tutkulu siyasal bir mücadeleye katılabilmeleri için nasıl seferber etmeliyiz? Burada, düşmanın hangi libidinal mekanizmaları kullandığını (Reich bunu faşizm için yapmaya çalışmıştı, Stavrakakis ise tüketimcilik ve milliyetçilik için yapmaya çalışıyor) ve Sol'un kendi "*jouissance* siyasetini" nasıl uygulayabileceğini açıklayarak psikanaliz devreye girer. Buradaki sorun, böyle bir yaklaşımın siyasal analizin yerine geçen bir şey [*ersatz*] olmasıdır: Siyasal pratikte ve teoride tutku eksikliği, kendi terimleriyle, diğer bir deyişle, siyasal analizin kendisinin terimleriyle açıklanmalıdır. Burada sorulması gereken doğru soru şudur: Hakkında tutkulu olunması gereken ne vardır? Hangi siyasal tercihler, halkın deneyimlerine "gerçekçi" ve uygulanabilir olarak uymaktadır?

Soruyu bu tarzda sorduğum an, ideolojik kümelenmemizin sınırları, farklı bir tarzda, W. B. Yeat'in ünlü dizesinde vurguladığı şekilde belirir: "En iyi olanlar tüm kanaatlerden yoksundur, oysa en kötüler, tutkulu kesinlikle doludur". Bu satırlar, şevksiz liberallerle coşkulu köktenciler arasında günümüzdeki bölünmenin ("en iyiler" artık tamamen bağlanamazlar, oysa "en kötüler"

ırkçı, dinsel, cinsiyetçi fanatizme bağlanırlar) mükemmel bir betimlemesini sunuyor görünmektedir. Gelgelelim, terörist köktenciler, ister Hıristiyan ister Müslüman, sözcüğün sahici anlamıyla, gerçekten köktenciler mi? Gerçekten inanıyorlar mı? Onlarda eksik olan şey, Tibetli Budistler'den ABD'deki Amişlere dek tüm sahici köktencilerde kolaylıkla ayırt edilebilen bir özelliktir: Gücenmenin ve kıskançlığın namevcudiyeti, inanmayanın hayat tarzına karşı derin bir kayıtsızlık. Şâyet günümüzdeki sözümona köktenciler içinde olduğuna inandıkları yolun gerçekten Hakk yolu olduğuna inanıyorlarsa, neden inanmayanlar tarafından tehdit edilmiş hissetsinler ki kendilerini, onları ne diye kıskansınlar? Bir Budist, Batılı bir hedonistle karşılaştığında, hedonisti ayıplaması söz konusu olmaz. Budist, yalnızca hayırsever bir biçimde hedonistin mutluluk arayışının kendi kendisini engelleyen bir arayış olduğunu belirtir. Hakiki köktencilerin aksine, terörist sahte-köktenciler, inanmayanların günah dolu hayatlarından derinden rahatsızlık duymakta, kafaları karışmakta ve büyülenmekteler. Onların, günahkâr ötekiyle kavgalarında, kendi ayartılarıyla savaştıkları sezilmektedir. Sözümona Hıristiyan veya Müslüman köktencilerin, hakiki köktenciler için kara bir leke olmalarının nedeni işte budur.

Yeats'in teşhisinin mevcut açmazda yetersiz geldiği yer işte burasıdır: Bir güruhun tutkulu kesinliği, hakiki kanaatin eksikliğine tanıklık eder. Derinliklerinde, terörist köktenciler de hakiki kanaatten yoksundurlar – onların hiddetli feveranları bunun kanıtıdır. Az satılan bir Danimarka gazetesindeki aptal bir karikatürden kendisini tehdit altında hissediyorsa, böyle bir Müslümanın inancı gayet kırılgan değil midir? Köktenci İslâmcı terör, teröristlerin kendi üstünlüklerine olan inançlarına ve kendi kültürel-dinsel kimliklerini tüketimci küresel uygarlığın hücumundan koruma arzularına dayanmamaktadır. Köktencilerdeki sorun, bizim onları bizden aşağıda görmemiz değildir, bilakis, onların gizlice *kendilerini* aşağıda görmeleridir. Bizim onlara karşı bir üstünlük hissetmediğimize dair siyaseten doğrucu güvencelerimizi alçak gönüllüce sunmamızın onları yalnızca daha da öfkelendirmesinin ve onların içerlemelerini beslemesinin nedeni işte budur. Buradaki sorun, kültürel farklılık (onların kendi kimliklerini koruma çabaları) değildir, aksine köktencilerin halihazırda

bizim gibi olmaları, gizlice bizim standartlarımızı içselleştirmiş bulundukları ve kendilerini onlarla ölçmeleri biçimindeki tam aksi olgudur. (Tibetli Budistleri, mutluluk arayışı ve acıdan kaçınma biçimindeki Batılı terimlerle temellendiren Dalai Lama için de net bir şekilde geçerlidir bu.) Paradoksal bir biçimde, köktencilerin gerçekte yoksun oldukları şey, tam da şudur: Kişinin kendi üstünlüğüne dair bir doz hakiki "ırkçı" kanaat.

Burada, libidininal yatırımın, nesneden bizim nesneye erişimimizi engelleyen engele doğru ters dönmesini betimlemiş olan Rousseau'ya gönderme yapmak öğretici olacaktır. Eşitlikçiliğin asla göründüğü biçimiyle kabul edilmemesi gerekmesinin nedeni işte şudur: Eşitlikçi adalet mefhumu (ve pratiği), kıskançlıkla ayakta tutulduğu sürece, diğerlerini yararlandırmak için tamamlanmış standart ferâgatin ters döndürülmesine dayanmaktadır: "Bundan ferâgat etmeye hazırım, *böylece diğerleri (de) bunu al(a)mayacak*!" Fedakârlık ruhuna karşıt olmak şöyle dursun, böylece Kötülük, kişinin saadetini görmezden gelmeye hazır fedakârlık ruhunun ta kendisidir – şâyet, benim fedakârlığım sayesinde, Öteki'yi kendi *jouissance*'ından mahrum edebilirsem...[103] Dahası, aynı olumsuz tutkuya, siyaseten doğrucu çokkültürcü liberalizmde de rastlamıyor muyuz? Bu türden liberalizmin kişisel davranışın ayrıntılarında ırkçılığın ve cinsiyetçiliğin izlerini engizisyonvari arayışı da, kendinde, içerlenme tutkusunun bir belirtisi değil midir? Köktenciliğin tutkusu yanlış bir tutkuyken, o şevksiz liberal hoşgörü, reddedilmiş sapkın bir tutkuya dayanmaktadır. Köktencilikle liberalizm arasındaki ayrımın dayandığı temel özellik ortaktır: Olumsuz içerlenme tutkusu, her ikisinin de içine işlemiştir.

[103] Bu bakış açısından Seyyid Kutup'un köktenci İslâmcılığın manifestosu olan *Milestones* [*Yoldaki İşaretler*] adlı eserini yeniden okumak ilginç olacaktır: Kutup'un biçimlendirici deneyimi, 1950'lilerin başında ABD'deki öğrencilik dönemiydi: Kitabı, oradayken karşılaştığı cinsel özgürlük ve kadınların kamusal etkinliğiyle ilgili duyduğu radikal içerlemeyi ifşa etmektedir.

III
Ne Yapmalı

7 Belirli Olumsuzlamanın Krizi

1950'lerde ve 1960'larda Frankfurt Okulu'nun, klasik Marksizmin devrimin tarihsel zorunluluğu mefhumuna karşı giderek şiddetlenen eleştirel tavrı, Hegelci "belirli olumsuzlama" kavramını terk etmeleriyle sonuçlandı, bu terk edişin diğer yüzündeyse küresel tekno-kapitalist düzenin ütopik üstesinden gelme beklentisi olarak "bütünüyle Öteki" (*das ganz Andere*) mehfumunun yükselişi yer alıyordu. Bu fikir, "sevk ve idare" toplumunun sıfır noktasına gitme eğilimindeki "Aydınlanmanın diyalektiği" ile birlikte bu diyalektiğin ölümcül sarmalının dışına çıkmayı artık Yeni'nin mevcut toplumun çelişkilerinden, doğasındaki kendini-aşma yoluyla belireceğini işaret eden klasik Marksist mefhuma göre kavramsallaştıramaz: Böyle bir aşmanın itici gücü ancak, dolayımsız bir Dışarı'dan gelebilir.[1]

"Belirli olumsuzlama"nın burada sözünü ettiğimiz şekilde terk edilişi, hiç kuşkusuz, kapitalizmin zaferini kabul etmenin diğer yüzüdür. Halihazırda belirttiğimiz üzere, kapitalizmin ideolojik zaferinin en güvenilir işareti, bu terimin son yirmi otuz yılı aşkın bir süredir zahiri anlamda ortadan kayboluşudur.[2]

Çağdaş Sol, küresel kapitalizmin tam hegemonyasına ve

[1] Bu mefhumun, geleneksel Marksist bir bakış açısından bir eleştirisi için bkz. Wolfang Fritz Haug, "Das Ganze und das ganz Andere: Zur Kritik der reinen revolutionären Transzendenz," *Antworten auf Herbert Marcuse* içinde, ed. Jürgen Habermas, Frankfurt: Suhrkamp 1968, s. 50-72 ve Haug, *Bestimmte Negation*, Frankfurt: Suhrkamp 1973.

[2] Bkz. Dördüncü bölüm.

onun siyasal tamamlayıcısı olan liberal demokrasiye (kısmen örtüşen) geniş bir tarzlar tayfı içerisinde tepki göstermiştir:

1. Bu çerçevenin eksiksiz kabulü: Bu çerçevenin kuralları *içerisinde*, özgürleşme için dövüşmeye devam etmek (Üçüncü yolcu sosyal demokrasi);
2. Söylenmesi gereken bir şey olarak bu çerçevenin kabulü, fakat merceğinden çekilerek ve onun "çatlaklar"ını kullanarak, yine de direnilmesi gerektiği (Simon Critchley, bu konumun bir örneği olarak verilebilir);
3. Bugün bu çerçeve her şeyi kuşattığından, kendi karşıtıyla örtüştüğünden, gerçekten hiçbir şey yapılamayacağından, yapılacak tek şey "ilahi şiddetin" feveranını – Heidegger'in "bizi hâlâ ancak Tanrı kurtarabilir" düşüncesinin devrimci versiyonunu (günümüzde Giorgio Agamben'de cisimleşen, bir bakıma, ondan önce Adorno'nun geç döneminde görülen düşünce) beklemek olduğundan tüm mücadelelerin beyhudeliğinin kabulü;
4. Mücadelenin geçici olarak beyhude olduğunun kabulü ("küresel kapitalizmin günümüzdeki zaferinde, en azından kapitalizmin metropolisinde, hakiki direniş imkânsızdır, dolayısıyla küresel işçi sınıfında devrimci ruh yenileninceye dek yapabileceğimiz tek şey, refah devletinden hâlâ ne varsa onu savunmak, iktidardakileri yerine getiremeyeceklerini bildiğimiz taleplerle bombalamak ve aksi takdirde eleştirel çalışmanın sessizce takip edilebildiği kültürel çalışmalara çekilmektir.");
5. Sorunun daha temel bir sorun olduğunu, küresel kapitalizmin nihayetinde teknolojinin veya "araçsal aklın" altta yatan ontolojik ilkesinin varlıksal [*ontik*] bir etkisi olduğunu vurgulamak (Heidegger, ama bir bakıma, aynı zamanda yine Adorno);
6. Bununla birlikte küresel kapitalizmin ve devlet iktidarının baltalanabileceği inancı, onlara doğrudan saldırarak değil, ama mücadele sahasını "yeni bir dünyanın inşa" edilebileceği günlük pratikler üzerine yeniden odaklayarak – bu yolla, sermayenin ve devlet iktidarının temelleri tedricen baltalanmış olacak ve devlet iktidarı bir noktada tıpkı çizgi filmlerdeki o kedinin zıpladığı yerin uçurum olduğunu iş işten

geçtikten sonra fark etmesi gibi çökecek (burada Zapatista hareketi düşünülebilir);

7. Vurgunun kapitalizm karşıtı mücadeleden gidimli, yeniden eklemlenmenin olumsal bir süreci olarak kavramsallaştırılan siyasal-ideolojik hegemonya mücadelelerinin çoklu biçimlerine doğru "postmodern" kayması (Ernesto Laclau);
8. Klasik Marksist jestin postmodern düzeyde tekrarlanabileceğinin ve kapitalizmin "belirli olumsuzlaması"nın sahnelenebileceği iddiası: Günümüzde toplumsal üretim ile kapitalist ilişkiler arasındaki çelişki, "bilişsel iş"in yükselişi ile birlikte emsalsiz seviyeye ulaştığı, dolayısıyla da mutlak demokrasinin ilk kez mümkün olduğu yorumları yapılmaktadır (Hardt ve Negri).

İnsan gerçek anlamda siyasetin olumsuzlanma tarzlarının sayısı ölçüsündeki versiyonları kategorize etmeye çekiliyor, bu tarzları ise psikanalizdeki travmatik Gerçek'ten kaçınmanın farklı tarzları izlemektedir: İnkâr-yoluyla-kabul (*Verneinung*: "rüyamdaki kadın her kimse, annem değildi" düşüncesinin bir versiyonu – "yeni antagonizmalar her ne ise, bunlar sınıf mücadelesi değil"), psikotik peşin tercih (*Verwerfung*: Peşinen tercih edilmiş sınıf mücadelesi gerçek olana döner, görünmez ve her şeye gücü yeten paranoyak bir Düşman kılığında, "Yahudi komplosu" gibi), nevrotik baskılama (*Verdrängung*: Baskılanmış sınıf mücadelesi, "yeni antanogizmalar"ın çokluğu kılığında dönmektedir), fetişist reddediş (*Verleugnung*: Sınıf mücadelesinin, sınıf mücadelesiyle yüzleşme öncesinde "gördüğümüz son şey olarak" bazı fetişit ikamelerin [*ersatz*] baş Nedeni düzeyine yükselmesi).

Burada, bazı "hakiki" radikal solcu konumun bir dizi ilgasını ele almıyoruz – bu ilgaların bulanıklaştırmaya çalıştığı travma, bilakis böyle bir konumun eksikliğidir. Son on yıllardan alınacak ders, şâyet böyle bir ders varsa, kapitalizmin yok edilemezliğidir – (halihazırda) Marx, kapitalizmi bir vampirle kıyasladığında, aklımıza gelmesi gereken şey vampirlerin yaşayan-ölü veçhesidir: Vanpirler hançerlenerek öldürülmelerinin ardından, daima, tekrar ve tekrar ayağa kalkar. Kapitalizmin izlerini silmek için Kültür Devrimi'ndeki radikal Maoist çaba bile kapitalizmin muzaffer dönüşüyle sonuçlanmıştı.

Nüktedan süperego...

Çağdaş sola (ondan geriye kalan her ne ise) bir korku dadanmakta: Devlet iktidarıyla doğrudan yüzleşme korkusu. Devlet iktidarıyla savaşmakta ısrarcı olanlar, onu doğrudan ele geçirmek şöyle dursun, derhal "eski paradigma"ya takılıp kalmakla suçlanıyorlar: Günümüzün görevi, devlet iktidarına onun kapsamından çekilerek, kendini ondan çıkararak, onun kontrolü dışında yeni mekânlar yaratarak direnmektir. Çağdaş akademik Sol'un bu dogması, Negri'nin söyleşi-kitabının başlığında en iyi şekilde özetlenmiştir: *Elveda Bay Sosyalizm* [Goodbye Mister Socialism]. Buradaki fikir şudur: Devlet iktidarını ele geçirerek işçi sınıfının ortak haklarını korumayı amaçlayan reformist ve devrimci versiyonlar olarak eski Sol'un zamanı geçmiştir. Günümüzde, sömürünün baskın biçimi, bilgi sömürüsüdür vb. – eski Sol'un hesaba katmayı ve kendini yenilemeyi reddettiği yeni bir "postmodern" toplumsal kalkınma var, Sol'un yapması gereken ... Deleuze ve Negri'yi okumak ve göçebe direnişi uygulamaya başlamak, hegemonya teorisinin peşinden gitmek, vb. Peki ama ya sorunun bu söz konusu tanımlanma tarzı, sorunun parçasıysa? Kurumsallaşmış Sol (Üçüncü Yolcu sosyal demokratlar, sendikalar ve diğerleri) bu denli ısrara rağmen bu dersi almayı reddediyorsa sorun (aynı zamanda) "postmodern" eleştirmenlerinde olmalıdır.

Bu "postmodern" alanda, Simon Critchley'in *Sonsuz Talep* [Infinitely Demanding] adlı eseri, benim çalışmamın tamamıyla karşısında[3] olduğu konumun, birbiriyle ilişkili iki farklı düzeyinin mükemmel bir cisimleşmesi gibidir: Bir İyiye etik bağlılıktan doğan öznellik anlayışı düzeyinde ve ayrıca önerilen direniş siyaseti düzeyinde. Critchley'in kendisini "eleştirel, seküler, iyi giyimli metro-seksüel post-Kantçılar"[4] arasına bizzat dahil etmesi, bu kendini-karakterize edişin ironisi, ciddiyetinin önüne geçmektedir – Critchley'in devlet iktidarının pençelerine "direnenler" listesine bizzat Prenses Diana'nın kendisini katmasına[5] şaşmamalı.

---

[3] Bkz. Simon Critchley, *Indefinitely Demanding*, Londra: Verso 2007.

[4] A.g.e., s. 139.

[5] Bkz. Simon Critchley, "Di and Dodi Die", *Theory & Event*, Cilt 1, Sayı 4, 1997.

Critchley'in başlangıç noktası, liberal-demokratik kurumlarımızın "güdüsel açığı"dır. Bu açık, iki ana siyasal tavra, "edilgen" ve "etkin" nihilizme güç vermektedir: Bir yanda, kinik kayıtsızlık, tüketimci hedonizme kaçış, vb.; diğer yandaysa, yoz liberal evreni yok etmeyi amaçlayan şiddetli köktencilik. Critchley'in sorunu, bu çıkmazdan nasıl kopulacağı, özgürleştirici siyasal tutkunun nasıl diriltileceğidir. Bu gerçek bir sorundur – bizim sözümona "post-ideolojik" çağımızda, büyük özgürleştirici projelerin kendi sonlarını ilân etmelerinin ardından, anlam ile doğruluk [*truth*] arasındaki uçurum aşılmaz görünmektedir: İçinde bulunduğumuz kümelenmenin aynı zamanda anlamlı bir radikal toplumsal dönüşüme alan açacak "bilişsel bir haritalama" erişimi olduğunu iddia etmeye hâlâ kim cüret ediyor ki? Bunun sonucu olarak günümüzde, "hakikat siyaseti" [*politics of truth*] fikrinin ta kendisi, totaliter bulunarak kenara atılmıştır – verimli toplumsal idarenin üstünde ve ötesinde, kabul edilebilir ana siyasal hedefler olumsuzdur: Acı ve ızdırabı önlemek, farklı hayat tarzlarına hoşgörü için asgarî koşulları tesis etmek... Siyasetin görevi, her birinin kendi doğruluğu çerçevesinde olacak biçimde pragmatik ödün verme, çıkarların eşgüdümü, hayat tarzlarının barışçıl bir şekilde bir arada olmasının güvence sanatı olarak görülmektedir – ekonomik tek biçimlilik ve kültürel çeşitlilik aynı sürecin iki yanıymışçasına. Ama bu liberal demokratik beklentiye, "köktencilik" hayaleti musallat olmuştur. Papa'nın ölümüne halkın tepkisini anımsayalım. Kürtajı ve boşanmayı yasaklayan bir devlette kim yaşamak ister? Fakat yine de, Papa'nın görüşlerini kabul etmeyen *aynı* halk, ona sağlam, ilkeli, etik duruşu ve umut mesajı nedeniyle hayrandır, böylece, pragmatik göreliliğin ötesinde sağlam bir Hakikat standardı ihtiyacı sergilenmektedir.

O halde, bu kördüğüm nasıl çözülecek? Critchley iki adımda ilerlemektedir. İlki, Levinas, Badiou ve Lacan bileşimindeki adaletsizlik ve yanlışlar deneyimi aracılığıyla ortaya çıkartılan koşulsuz etik Çağrı'da, kendisinin tanınmasıyla kurulmuş bir özne mefhumunu kullanmasıdır. Ardından, bu etik Çağrı adına, devlet iktidarına direniş olarak bir siyaset mefhumu önermektedir.

Özne, çaresiz, ızdırap içinde Öteki (Komşu) ile travmatik karşılaşmaya bir tepki olarak belirmektedir. Öznenin, esas olarak merkezsizleşmiş, ama özerk, fakat etik Çağrı tarafından bö-

lünmüş "asla karşılık bulamayacak, onu aşan, içselleştirilmiş bir talep deneyimi ile tanımlanmış bir özne"[6] olmasının nedeni işte budur; bu nedenle, öznenin kurucu paradoksu, öznenin karşılamayacağı taleptir, böylelikle özne esas olarak bölünmüştür, özerkliği ötekinin talebinin yaderk deneyimi tarafından daima gasp edilmiştir."[7] Böyle bir talebi ancak her şeye kâdir ve sonsuz bir Tanrı getirebilirdi; dolayısıyla, "Tanrı'nın olmadığını bilerek, Tanrı-gibi olma talebine maruz bırakmalıyız kendimizi, sonlu koşulumuz nedeniyle kesinkes başarısız olacağımızı bilerek."[8] Critchley bu noktada Levinas'ın şu iddiasına göndermede bulunmaktadır:

> Öteki ile ilişkim, iyicil bir iyilikseverlik, şefkâtli özen veya ötekinin özerkliğine saygı değildir, aksine olanca ağırlığıyla bana sıkıntı veren saplantılı bir sorumluluk deneyimidir. Ben, ötekinin rehinesiyim.[9]

O halde, özne, süperegonun ezici ağırlığını nasıl zayıflatabilir? "Kendimi bir özne olarak tüketmeden, ötekiye sonsuz sorumlulukla nasıl yanıt verebilirim?"[10] Critchley, bu noktada Lacan'a, Freud'un yüceleştirme mefhumunu inceleme tarzına dönmektedir: Estetik yüceltme öznenin asgarî mutluluğa erişmesini sağlar.[11] Güzel olan kendisini özne ile İyi arasına koyar, "özneyi, etik talebin kaynağıyla ilişki içerisine yerleştirir, ama Şey'in dolaysız parıltısından özneyi korur."[12]

Critchley mizahı, süperegonun iyiliksever veçhesi olarak yüceltmeler listesine ekler: Kötülüğün aksine, bizleri kendi Çağrı'sına göre yaşamayı beceremediğimiz için sonsuz suçluluk duygusu altında ezen o ciddî yargıcı yani süperegoyu, mizahta cezalandırır –ki mizah sayesinde, süperegonun duruş noktasından sonluluğumuzu ve gülünç başarısızlığımızı da gözlemleriz– sonluluğumuz özellikleri itibarıyla komik, gülünç olarak görünür. Elem ve çaresizliğin yerine, süperego kendi sınırlılık-

---

6 Critchley, *Infinitely Demanding*, s. 10.
7 A.g.e., s. 11.
8 A.g.e., s. 55.
9 A.g.e., s. 60-61.
10 A.g.e., s. 69.
11 A.g.e., s. 71.
12 A.g.e., s. 74.

larımıza, başarısızlığımıza ve sahte gösterişlerimize gülmemizi sağlar. Critchley'in tuhaf şekilde değerlendirme dışı tuttuğu şey, *mizahın kendisinin kaba "sadist" vehçesidir*: Mizah fazlasıyla acımasız ve karalayıcı olabilir: Aşırı bir örneği ele alalım: Auschwitz'in kapılarının üstündeki kötü şöhretli "*Çalışmak özgür kılar*" ["Arbeit macht frei!"] yazısında, çalışmanın itibarına karşı hiçbir argüman yer almıyor. Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi* [Phenomenology of Spirit] adlı eserinde Efendi ile Köle hakkındaki o ünlü mesajında sözlediği gibi, Nazilerin Auschwitz'in kapılarındaki düstur ile yaptığı şey, birisini üzerinde "Seks zevk verir!" yazan bir T-şört giymesine benzeyen acımasız bir alay ediminden farkısız gibidir.

Critchley'in "psikanalizin kimi versiyonlarının, özel olarak Lacan'ınkinin süperego ile bir sorunu vardır"[13] iddiası bu nedenle tuhaftır: Lacan, mizah ile süperego arasındaki bağlantının yanı sıra mizahın gaddar-sadist veçhesinin de tamamen farkındaydı. Marx Kardeşlerin şaheseri *Duck Soup*,* totaliter devletin gülünç ritüelleriyle, onların içi boş duruşlarını ifşa eden vb. dalga geçen bir eser olarak görülmüştür: Kahkaha en güçlü silâhtır, totaliter rejimlerin onu bu denli tehditkâr görmeleri boşuna değil... Bu basmakalıp anlayış ayakları üstüne dikilmelidir: *Duck Soup* filminin güçlü etkisi, totaliter devlet mekânizmasını ve teçhizatını alaya almasında yatmayıp, totaliter devletteki *orda hazır-bekleyen mevcut* çılgınlığı, "dalga"yı, acımasız istihzayı açıkça sergilemesinde yatmaktadır. Marx kardeşlerin "karnaval"ı, totaliterliğin kendisinin karnavalıdır.

Süperego nedir? Primo Levi ve Holocaust'tan sağ kurtulan diğerlerinin düzenli olarak andıkları garip olgunun hayatta kalmış olmaya gösterdikleri samimi tepkideki derin bir ayrımla nasıl işaretlendiğini anımsayalım: Bilinçli bir şekilde, hayatta kalmalarının anlamsız bir tesadüften ibaret olduğunun, bundan hiçbir şekilde sorumlu olmadıklarının, suçlu olan faillerin yalnızca Nazi işkencecileri olduğunun tümüyle farkındalar; aynı zamanda, sanki ölmüş olanların bedeli olarak hayatta kalmışlar ve böylelikle onların ölümlerinden bir şekilde sorumlularmış gibi, "irrasyonel" suçluluk hissi (az denmeyecek sıklıkta) musallat ol-

[13] A.g.e., s. 82.

* Türkiye'de "Marx Kardeşler Savaşta" adıyla gösterilmiştir. –*ed.*

muştur kendilerine – gayet iyi bilindiği gibi, bu dayanılmaz suçluluk hissi, hayatta kalan pek çoklarını intihara sürüklemişti. Bu suçluluk hissi, en katıksız şekliyle süperegonun failliğini sergilemektedir: Bizi, öz-yıkım hareketi sarmalına yönlendiren müstehcen failliği. Bunun anlamı süperegonun işlevini yani, Alman İdealistlerinin olumsuzluk, Freud'un ise ölüm dürtüsü dediği, insan oluşumuzun kurucu terörün nedenini, insan olmanın gayrıinsani çekirdeğindeki o boyutu örtmektir. Süperego, yüceltmelerin bizi kendisinden koruduğu Gerçek'in travmatik sert çekirdeği olmak şöyle dursun, Gerçek'i örten maskenin ta kendisidir.

Nüktedan süperego, beni gayrımümkün talepleriyle topa tutan ve onların karşılanması çerçevesindeki başarısız girişimlerle alay eden acımasız ve doyumsuz failliktir; "günahkâr" çabalarımı daha fazla bastırmaya ve taleplerini yerine getirmeye çalıştıkça, gözlerinin önünde haydi haydi suçlu olduğum failliktir. Daha önce belirttiğim gibi, gösteri duruşmalarında masum olduklarını öne süren sanıklar hakkındaki ("ne kadar masumlarsa vurulmayı da o kadar çok hak ediyorlar" biçimindeki) Stalinist kinik slogan, en katıksızından süperegodur. Bu nedenle, Lacan'a göre, "süperegonun, onun en zorunlu talepleri söz konusu olduğu sürece ahlâkî vicdanla hiçbir ilgisi yoktur:"[14] Süperego, bilakis, anti-etik faillik, etik ihanetimizin damgalamasıdır. Bu özelliğiyle alındığında süperego, en temel haliyle, engelleyici olmayıp, üretken bir failliktir: "Süperegodan başka hiçbir şeyi, kimseyi zevk almaya zorlamaz. Süperego, *jouissance*'ın buyruğudur – Zevk al!"[15] Her ne kadar *jouissance* "zevk (alma)" [enjoyment] olarak çevrilse de, Lacan çevirmenleri, fazlalığını, hakkıyla travmatik karakterini elle tutulur kılmak için onu genellikle Fransızca olarak bırakırlar: [Burada] karşı karşıya olduğumuz şey, bayağı hazlar olmayıp, hazdan çok acı getiren yaman bir tecavüzdür. O halde, Lacan'ın *jouissance* ile süperego arasında bir denklem koyması boşuna değildir: Zevk almak, kişinin kendiliğinden eğilimlerini takip etme meselesi değildir; daha ziyade, garip ve sapma türünden bir etik görev olarak yaptığımız şeydir.

---

[14] Jacques Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis*, Londra: Routledge 1992, s. 310.

[15] Jacques Lacan, *On Feminine Sexuality (The Seminar, Book XX)*, New York: Norton 1998, s. 3.

Badiou'yu takip ederek özneyi, İyi'ye sadakât üzerinden beliren bir şey olarak tanımlayan ("özne, bir benliğin kendisini belirli bir iyi kavrayışına bağladığı ve kendi öznelliğini bu iyiyle ilişkisi içerisinde şekillendirdiği tarzın adıdır"),[16] Critchley katı Lacancı bakışla değerlendirildiğinde özne ile özneleştirmeyi birbirine karıştırdığı söylenebilir. Lacan bu noktada, özneleştirme sürecinin etkisi olarak özne hakkındaki söylem-teorisi *doxa*'sının (kanaatinin) karşısına konmalıdır: Lacan'a göre özne, özneleştirmeyi *öncelemektedir*, özneleştirme, (öznenin "iç hayat" deneyiminin kuruluşu) özneye karşı bir savunmadır. Bu özelliğiyle alındığında özne, özneleştirme sürecinin bir (ön)koşuludur, 1960'larda Herbert Marcuse'nin özgürlüğün özgürleşmenin koşulu olduğunu iddia ettiğiyle aynı anlamda. Bir bakıma özne, kendi içeriğinde, olumlu bir şekilde hiçbir şey "olma"yıp, özneleştirme sürecinin sonucudur, öznenin *kendisini önceleği* de söylenebilir – özne haline gelmek için, halihazırda özne olmak zorundadır, böylece oluş sürecinde, orda hazır-bekleyen olduğu şey haline gelir. (Dahası yeri gelmişken belirtelim, bu özellik hakkıyla Hegelci diyalek süreci, sahte-Hegelci "diyalektik evrim"den ayırmaktadır.) Buna karşı ileri sürülecek bir karşı argüman, bizi açıkça ideolojik yanılsamanın arketipik örneğiyle ilişkilendirecektir: Özneleştirme sürecine önsel bir özne yoktur, onun önceden varoluşu, öznenin ideolojik kuruluşunun başarısına tanıklık eden ters çevirmenin ta kendisidir; bir kez kuruldu mu, özne kendisini kuran o sürecin nedeni olarak kendisini zorunlu olarak deneyimler, diğer bir deyişle, bu süreci kendisinin "dışavurumu" olarak algılar. Bu, tam da reddedilmesi gereken akıl yürütmedir – peki ama tam olarak niçin?

Kısa bir süreliğine Althusser'e dönelim. Althusserci terimlerle söylersek, özne kendisinin bir ideolojik Çağrı'yı varsaymasıyla, kendisini ideolojik çağırmada tanıyarak kurulmuştur – bu tanıma, ideoloji-öncesi bireyi özneleştirir. Hiç kuşkusuz, Critchley'e açık olan bu çağırma, İyi'nin çağrısının varsayılması, nihayetinde daima başarısız olur, özne asla bu çağrı düzeyinde edimde bulunamaz, gayretleri daima yetersiz gelir. Lacancı bakış açısıyla, Althusserci yaklaşımın eklenmesi gereken yer işte burasıdır: Özne bir bakıma, özneleştirmenin başarısızlığı*dır*, sem-

[16] Critchley, *Infinitely Demanding*, s. 10.

bolik etkiyi varsaymanın başarısızlığı, etik Çağrı ile tamamen özdeşleşmenin başarısızlığıdır. Althusser'in tanınmış bağıntısını başka sözcüklerle söylemek gerekirse: Bir birey, özneliğe çağrılmıştır, bu çağrı başarısız olur, ve *özne işte bu başarısızlıktır*. Öznenin indirgenemez bir biçimde bölünmüş olmasının nedeni de budur: Görevi ile görevine sâdık kalmanın başarısızlığı. İşte bu anlamdadır ki, Lacan'a göre, *anılan özelliği ile* özne histeriktir: Histeri, en temel düzeyinde çağrının başarısızlığıdır, çağrı tarafından özneye dayatılan kimliği bağırsak kurdu sorgulamaktadır – "Bana bu adı niye vermişler? niçin büyük Öteki'nin olduğumu iddia ettiği şeyim?

Critchley, öznenin daima etik Şey'in çağrısında nasıl başarısız olduğunu vurgularken, kurucu öznelik olarak başarısızlığın boyutunu tamamen onaylıyor görünmektedir. Fakat, burada eklenmesi gereken kritik bir vurgudur: Çağrının bu başarısızlığını doğrudan –öznenin İyi'nin Çağrısı'na yönelik kendi sorumluluk düzeyine asla çıkmamış olması olgusu– özneyle özdeşleştirmek bütünüyle yanlıştır.Bu başarısızlığı izah eden şey basitçe, öznenin sonluluğunun sınırlaması değil, "sonsuzca talepte bulunma" görevine yetersizliğidir; diğer bir deyişle, öznenin sonsuz etik görevi ile onu bu görev için ebediyen yetersiz kılan sonlu gerçekliği arasındaki basit uçurumla karşı karşıya değiliz. "Özneleştirmeden önceki özne", kendinde pozitif kuvvettir, Freud olumsuzluğun sonsuz gücüne "ölüm dürtüsü" demektedir. Lacancı bakış açısından biz insanların "kendi sınırlanmışlığımızı, sonluluğumuzu kabul etmede muazzam bir güçlüğü olduğu anlaşılıyor ve bu başarısızlık daha fazla trajedinin nedenidir"[17] iddiasının sorunlu olmasının kaynağı işte budur: Aksine, biz insanlar varlığımızın çekirdeğindeki "sonsuzluğu" (ölmemişlik, hayatın fazlalığı), Freudçu adı ölüm dürtüsü olan tuhaf "ölümsüzlüğü" kabul etmede muazzam güçlük çekmekteyiz.

Etik çağrı, insan hayvana doğrudan müdahale etmez, onun dengesini kendi "sonsuz talep" öğüdüyle bozmamaktadır; Etik Çağrı ise aksine, halihazırda hayvanlara özgü üreme dengesinin, hayvan içgüdüsünün ölüm dürtüsüne dönüşmesiyle birlikte ekleminden çıkmış, düzensizliğe yerleşmiş olduğunu varsaymaktadır. Dolayısıyla Lacan'a göre etik, Gerçek Şey'le karşılaşma-

[17] A.g.e., s. 1.

nın dolaysız sıfır düzeyi değildir; daha ziyade, bizi Gerçek'in yıkıcı darbesinden koruyan bir perdedir. Critchley'in garip bir yolla Lacan'ın *Psikanaliz Etiği* [The Ethics of Psychoanalysis] adlı eserindeki İyi ve Güzellik kavramlarını yanlışlaması işte buradadır, adı geçen eserde Güzellik bizi Gerçek Şey'in dolaysız etkisinden koruyan perde olarak ortaya konulmaktadır, tabiî Lacan'da tam olarak İyi de aynı yapısal mekânı işgâl etmektedir ve diğer bir deyişle Gerçek Şey'in kendisi olmayıp, bizi kör edici etkiden koruyan bir perdedir.

Critchley'e göre özneyi merkezsizleştiren Gerçek Şey'in radikalleşmiş heterojen travmatik ihlali, İyi'nin etik Çağrısıyla *özdeşken*, Lacan'a göre travmatik etkisi özneyi merkezsizleştiren radikalleşmiş heterojen Şey, ezeli [*primordial*] "kötü Şey"dir, İyi'nin bir versiyonunu hiçbir zaman içerilerek aşılamayacak [*aufgehoben*], ebediyen bozucu, kesik bırakan bir şeydir. Critchley'in Sade'e göndermesinin yeterli gelmediği yer işte burasıdır: Critchley, Sadecı projenin hâlâ, İyi'ye adanmışlık koordinatlarına yerleşik olduğunu iddia etmektedir – Sade, içeriğine gelince "kötü" olarak algıladığımız şeyi, basitçe İyi'nin yerine koymaktadır; başka bir deyişle, Sade'a göre, ötekileri cinsel zevk almanın aracı olarak dizginsizce kullanması, bütünüyle adanmış olduğu kendi İyisidir (ya da, Milton'un *Kayıp Cennet* [*Paradise Lost*] adlı eserindeki Şeytan'dan alıntılamak gerekirse: "Ey Kötülük, sen benim İyiliğim ol!"). Bu "kötü" mefhumunu, İyi'nin biçiminde (koşulsuz etik adanma) kalan bir içerik olmaktan ziyade tersine çevrilmelidir: İyi ile Kötü arasındaki fark, içeriğe değil, biçime dairdir – fakat yine, İyi'nin bir Neden'e koşulsuz adanma biçimi olması ve ve Kötü'nün bu adanmaya ihaneti içermesi anlamında değil. Durum aksidir: En katıksızından "ölüm dürtüsü" olan bir Neden'e koşulsuz "fanatik" bağlılık ve burada anılan özelliğiyle, Kötülüğün ezeli biçimidir: Yerinden çıkarmış olduğu (toplumsal) hayatın akışına şiddetli bir kesik yerleştirir. İyi bunun ardından gelir, Kötü Şey'in travmatik etkisini "düzeltme" [*gentrify*], "evcilleştirme" yönünde bir çabadır. Kısacası, İyi, perdelenmiş/evcilleştirilmiş Kötü'dür. (Kant bizzat, radikal ve şeytanî Kötülük kavramlarının çıkmazındaki bu paradoksun yolunda değil miydi?)

Rousseau, özgeci normların egoist kaygılardan kolayca çı-

karsanabilmesi nedeniyle, egoizmin veya kişinin kendi saadetiyle ilgilenmesinin kamu yararına karşı ol*ma*dığını zaten fark etmişti. Bireycilik'e karşı, toplulukçuluk'un, yararcılık'a karşı evrensel normların ileri sürülmesi, *sahte* karşıtlıkları içerir, çünkü iki karşıt seçenek, sonuçlarında aynı yere varmaktadır – günümüzün hedonist-egoist toplumunda, doğru değer eksikliği şikâyetlerini işaret eden eleştiriler meseleyi hepten ıskalamaktadır. Egoist kendini sevmenin hakiki karşıtı özgecilik, kamu Yararıyla ilgilenmek olmayıp, kendi çıkarlarıma *karşı* davranmama neden olan kıskançlık, *hınç*tır. Muhafazakâr veya toplulukçu eleştiriler yararcı bireyci öncüllerden üretilebilecek "etik"in, aslında gerçek dayanışma ve özgecilik olmaktan ziyade, sadece her biri için en iyi yolun kendi saldırganlıklarını sınırlama düşüncesiyle "kurtlar arasında yapılan bir sözleşme" olabileceğine işaret etmektedirler. Ne var ki, buradaki ironik yan gözlerinden kaçmaktadır: Yararcı etiğin layıkıyla izah edemeyeceği şey, hakiki İyi değil, en nihayetinde benim uzun vadeli çıkarlarıma karşı olan Kötü'nün kendisidir.

... ve (onun) direniş siyaseti

Siyasal pratiğin hangi biçimi bu öznellik mefhumunun en uygun karşılığı olabilir? Bir tarafta, liberal-demokrat devletin, devleti ortadan kaldırma girişimlerinin sefâleti nedeniyle kalıcılaşmış olması ve öteki tarafta yeni siyaset, liberal demokrasinin kurumlarıyla ilgili motivasyon eksikliğinin azaltılamazlığı nedeniyle devleti imkânsız taleplerle bombardımana tutan direniş siyaseti ile devlet mekanizması sınırlamalarının geçersizliğini duyuran direniş siyasetinden uzağa yerleşmelidir. Direniş siyasetinin devlet-dışı mevkiye uygun ana argümanı, adalet çağrısındaki "sonsuz talep"in meta-siyasal etik boyutuyla olan bağlantısıdır: Devlet siyasetleri, bu sonsuzluğa ihanet etmek zorundadır, çünkü nihai hedefi, devletin yeniden üretimini (devletin ekonomik büyümesini, kamu güvenliğini, vb.) güvenceye almayı içeren "gerçek-siyasal" hedeftir. Bu Antigone karşısında Creon'dur: Creon *raison d'état*'yı [devlet aklını] temsil etmektedir, onunki bütünüyle saygıdeğer bir kaygıdır, şehri yok edebilecek olan bir başka iç savaşı engelleme kaygısıdır; işte bu nedenle koşulsuz

etik talebin yarattığı amansız tehdidi görmezden gelen Antigone'ye engel olunmalıdır.[18]

Critchley, genç Marx'ın Hegel eleştirisine olumlu göndermede bulunmaktadır. Marx burada dayatılmış birlik olarak devleti, özgür insanların toplumsal bağı olarak "hakiki demokrasisi"nin karşısına koymaktadır;[19] ama görüldüğü gibi amacı devleti ortadan kaldırmak olan Marx'ın tersine, Critchley'e göre böyle bir hakiki demokrasi – hakiki demokrasi ancak "devlet içindeki çatlaklar arası mesafe olarak" – mümkündür –,

> Bazı ütopyalar anlamında arzu edilebilir olsa bile devletten kurtulmak için değil, ama onu daha iyi hale getirmek veya kötücül etkisini azaltmak için kurulu düzenden hesap sorar ve devleti sorgulamaya dahil olur.[20]

Böylesi bir siyaset şu anlamda olumsuzdur

> Kendisini siyasal örgütlenmenin yeni hegemonik ilkesi olarak ikame etmeye çalışmadan, yeni bir bütünlüğün olumlamasını değil ama bütünlüğün olumsuzlamasını sürdürmelidir. Anarşi, devletin radikal kargaşasıdır, devletin kendisini güçlendirme veya bir bütünde inşa etme çabasının bozulmasıdır.[21]

> Dolayısıyla demokrasi, toplumun sabitlenmiş bir siyasal biçimi olmaktan ziyade [...] toplum biçiminin kendi eyleminin maddî siyasal tezahürü vasıtasıyla *bozulmasıdır*.[22]

O halde, şâyet siyaset (anarşik *demos*'un estetik-karnavalvâri te-

---

[18] *Antigone*'nin Brecht'in *Jasager* ve *Neinsager* eserleri tarzında, Creon'un duruş noktasından, onu Antigone'nin makûl argümanlarını (kanlı bir iç savaş daha yeni bitti: Şâyet, şehre saldıran hain, Polyneikos adamakıllı gömülürse, öldürmeler yeniden yüzlerce ölüyle patlak verebilir) dinlemeye isteksiz inatçı bir kız gibi sunarak, yeniden yazıldığını tahayyül etmenin; ya da *Antigone*'nin, kardeş katlinden kaynaklanan savaş haliyle perişan olmuş, insanların şımarık ve inatçı bir kızı mahkemede yıkımdan sorumlu tutarak lanetlediği, harabeye dönmüş bir şehirde başlayan ve tedricen bu kızın Antigone olduğunu öğrendiğimiz –Creon'u erkek kardeşini adamakıllı gömmesine izin vermesi için ikna etmiştir, ki, bunun sonucu olarak tekrardan savaşın başlandığı– alternatif bir gerçekliği zihinde canlandırmanın niçin ilginç olacağının nedeni işte budur.

[19] Critchley, *Infinitely Demanding*, s. 115-118.

[20] A.g.e., s. 117.

[21] A.g.e., s. 122.

[22] A.g.e., s. 129.

zahürü olarak) ve demokrasi "aynı şeye uygun iki ad ise",[23] bunun devlet biçimi olarak demokrasideki anlamı nedir? Critchley, liberal demokrasinin kurumları konusunda motivasyon açığının, seçim-dışı bir dizi siyasal etkinliklere, STK'lara, küreselleşme karşıtı hareketler gibi toplumsal hareketlere, Meksika ve Avustralya'daki yerli-hakları hareketlerine ve benzerlerine yol açmak gibi "olumlu etkileri de olduğunu"[24] yazdığında muğlaklaşmaktadır: İnsanların demokratik kurumlara bağlanmıyor oluşları özgürleştirici siyaset için fiilen *daha iyi olabilir mi*? O halde, örneğin, ABD'deki Demokratlar ne yapmalıdır? Devlet iktidarı için yarışmaktan, (kendilerini "çıkartarak") çekilip, devlet iktidarını Cumhuriyetçilere terk edip onlara karşı anarşist direnişe mi kalkışmalılar?

> Hiç kuşkusuz, âdet gereğince tarih, ellerinde silâhları ve sopaları olan insanlar tarafından yazılmaktadır ve tabiî bu kişilerin hicivle ve toz beziyle mağlup olmaları beklenmemelidir. Lakin, aşırı-solcu etkin nihilizm tarihinin net bir biçimde gösterdiği gibi, insan eline silâhları ve sopaları aldığı ânda kaybeder. Anarşik siyasal direniş, muhalif olduğu şeytanî, hiddetli egemeni taklit etmenin ve yansıtmanın peşinden gitmemelidir.[25]

Ama Critchley, Hitler gibi bir düşmanla karşılaşıldığında "ele silâh ve sopaları almayı" destekleyecektir değil mi? Hiç kuşkusuz bu durumda, muhalif olunan ilkel şiddet irade, hemen taklit edilmeli ve yansıtılmalıdır. O halde, Sol ne yapmalı –şiddete başvurulup devletle işbirliğine gidildiği durumları, elbette yapılabilecek olan ve yapılması gereken tek şeyin "hicvetmek ve toz bezi" kullanmak olduğu durumlardan ayırt etmeli–?

Critchley "El Kaide'ye, Lenin'in Blanqui'nin, Mao'nun sözlerine karşı Bin Ladin'in yankılanan söz ve eylemleriyle yaklaşılmadır"[26] dedikten sonra aynı kitabın sonuç bölümünde de "neo-Leninizm [...], El Kaide gibi gruplar öncülüğünde pratik olarak ifade edilmektedir,"[27] iddiasını ortaya atarak, iki zıt siyasal mantık arasındaki farkı bulandırıp en katıksızından ideolojik

---

[23] A.g.e., s. 129.
[24] A.g.e., s. 151.
[25] A.g.e., s. 124.
[26] A.g.e., s. 5-6.
[27] A.g.e., s. 146.

biçimciliğe kapılmaktadır: [bu iki zıt siyasal mantık, *–ç.n.*] radikal eşitlikçi şiddet ve modernizm karşıtı "köktenci" şiddettir – sol ve sağ "totaliterlik"in o eski liberal-muhafazakâr özdeşleştirilişinin yeni bir versiyonu.

Dahası Critchley'e göre, kalıcı olan devletten ibaret değildir – aynısı kapitalizmin kendisi için de geçerlidir:

> Kapitalist yerinden çıkarma, doğal oldukları düşünülebilecek olan gelenek bağlarını, yerel aidiyeti, aile ve akrabalık yapılarını yok etmesiyle, toplumsal hayatın olumsallığını, diğer bir deyişle toplumsal hayatın yapılandırılmış karakterini yani toplumsal hayatın *siyasal* eklemlenmesini meydana çıkarmaktadır. [...] Doğal olana dair ideolojik yanılsamalar kapitalist yerinden çıkarmayla yalınlaştırılıp olumsal formasyonlar halinde belirirler –ki burada örneğin özgürlük, kişinin kendisini işgücü piyasasına sattığında kırılgan, güvensizlik deneyimi haline gelir–, siyasal kimlikleri birarada tutan tek çimento hegemonik bir bağlantıdır.[28]

Bu akıl yürütmenin (amaçlanmamış) içerimi, açık hegemonya mücadelesinin bir çıktısı olan gidimli eklemlenmenin meydana getirdiği her bir kimlik ile olumsallık olarak toplumsal yaşam deneyiminin "anti-özcülüğü", Kapitalizmin "özcü" hâkimiyetinde temellenmiştir, ancak hâkimiyetin kendisi artık olanaklı üretim biçimlerinden biri olarak değil, fakat olumsal (yeniden) eklemlenmenin açık sürecindeki tarafsız "arka plan"ı olarak görünür. Hâkimiyetin kendisinin artık olanaklı üretim biçimlerinden biri olarak değil, fakat olumsal (yeniden) eklemlenmenin açık sürecindeki tarafsız "arka plan"ı olarak görünür.

Bu görüşe göre kapitalizm, kalıcı, çoklu yerinden çıkmalar anlamına gelir ve bu yerinden çıkma, yeni siyasal öznellik formasyonlarına mekân açar: Lakin artık bu öznellikleri "proletarya" başlığı altında kapsamak mümkün değildir. Çoklu yerinden çıkmalar, çoklu öznelliklere (tehdit altındaki yerli nüfuslar, cinsel ve etnik azınlıklar, gecekondu bölgelerinde yaşayanlar, vb.) mekân açar. Amaçlamamız gereken şey, bu talepler-şikâyetler dizileri arasındaki "eşdeğerlikler zinciri"dir. Critchley, yeni bir siyasal öznelliğin adlandırma edimi aracılığıyla yaratılması vak'asına örnek olarak, yoksullaştırılmış Meksikalı köylülerin "yerli" halk olarak yeniden icât edilmesini göklere çıkartmak-

[28] A.g.e., s. 100-101.

tadır. Fakat, Critchley'in verdiği bu örnek, aslında onun kendi sınırlılığını gözler önüne sermiyor mu? Critchley'in kendi çözümlemesine göre yoksul köylüler, kendilerini "yerli" halk olarak yeniden icât etmek/yeniden adlandırmak zorundaydı, çünkü başarılı neoliberal ideolojik saldırı, mevcut sömürünün varolduğu ekonomik konumun savunulamaz hale getirilmesine, etkisizleşmesine doğrudan işaret etmişti: Siyasal olanın kültürelleştiği "post-siyasal" dönemdeyiz ve kişinin şikâyetini ifade etmesinin tek yolu, kültürel ve/veya etnik talepler düzeyindedir: Sömürülmüş işçiler, "ötekilik"leri baskılanmış göçmenler haline gelmişlerdir, vb. Bu işlem için ödediğimiz bedel, en azından asgarî düzeyde bir ideolojik mistifikasyondur: Yoksul köylülerin savunduğu şey, onların "doğal" (etnik) tözsel kimliği olarak belirmektedir.

Dolayısıyla bu sözler, karşılıklı bir asalaklık ilişkisiyle içiçe geçmiş olan çağdaş liberal-demokrat devlet ve anarşist "sonsuz talep" siyaseti karşılıklı bağlılığını gösteririr: Devlet kendi etik özbilincini devlet-dışı bir etik-siyasal failde dışsallaştırmakta ve bu failde devlet içinde etkililik iddiasını dışsallaştırmaktadır – anarşik failler devlet için etik düşünme işini yapar, devlet de toplumu gerçekten yürütme ve düzenleme işini yapmaktadır.

Critchley'in anarşik etik-siyasal faili olan süperegoyla ilişkilenme tarzı iki katlıdır: Süperego tarafından ezilmekle kalmaz, aynı zamanda kendisi devleti süperegonun talepleriyle topa tutan bir süperego faili gibi davranmaktadır – devlet, bu taleplere uyum sağlamaya çalıştıkça, suçlu görünür. (Bu süperego mantığı gereğince, anarşik devlet-dışı failler protestolarını açık diktatörlüğe değil, ama kendi ideolojik normlarını tutarlı bir şekilde izlememekle suçladıkları liberal demokrasilerin iki yüzlülüğüne odaklamaktadır.) Dolayısıyla Critchley'in önerdiği şey, insanî yüzlü bir liberal-kapitalist-demokrasidir – böylece Fukuyama evreni içinde kalmakta sebat ediyoruz. Ya da Thomas De Quincey'in "*Katletmenin Bayağı Sanatı*" ["Simple Art of Murder"] adlı denemesini yeniden ifade etmek gerekirse: Ne kadar çok insanın Lacan'ın yanlış okumasıyla başlayıp bir isyan figürü olarak Prenses Diana'yı övmeye vardığına bak...

Buradan alınması gereken ders, hakikaten yıkıcı olan şeyin iktidardakilerin yerine getiremeyeceğini bildiğimiz "sonsuz"

taleplerde ısrar etmek değil, iktidardakileri aynı bahanelerle savuşturulamayacak olan, stratejik olarak iyi seçilmiş, *kesin*, *sonlu* taleplerle topa tutmaktır.

"Elveda Bay Direnişçi Göçebe"

Critchley'nin aksine Toni Negri, temel Marksist koordinatlara sâdık kalma ve "post-endüstriyel" toplumun "postmodern" dönüşüyle birlikte yöneldiği enformasyonal çalışmalara kaymanın etkisiyle yükselişe geçen kapitalizmin "mutlak demokrasi" imkânlarını genişleteceğini ve toplumu Marx'ın hayal ettiğinden daha radikal biçimde devrimcileştireceğini göstermeye çalışan, kahramanca girişimlerin en iyi versiyonunu temsil ediyor.

Negri'nin başlangıç noktası hayli standart bir başlangıçtır: Günümüzdeki gayrımaddî bilişsel iş, yeni değerin yaratılmasındaki asli rolü oynamaktadır; dolayısıyla da işin bilişsel veçhelerinin baskınlığı nedeniyle bundan böyle değer, zamanla (emek-zamanla) ölçülemez ve Marksist sömürü kavramı artık işlemez olur:

> Artık, günümüzde yenileştirme [*innovation*] yeteneği olan özgür beyinlerle yürütülen gayrımaddî üretim dışındaki üretimin bir değeri olmadığı lafı dolaştırmadan söylenmelidir; özgürlük, yalnızca zenginliği üretmez aynı zamanda zenginliği dolaşıma sokan tek değerdir.[29]

Günümüzün esas üretici gücü, böylece, "bilişsel proletarya"dır [*cognitariat*], bilişsel proletarya çokluğudur; onların çalışması, özgürlüğü üretir ve onların özgürlüğü, üreticidir. "Özgürlük, insanların beyinlerinin içinde yer alan değişmez sermayedir."[30] O halde, durumumuz şudur:

> Alt sınıflar, patronlarınınkinden daha zengin olan sabit sermayeleriyle şimdiden sınıftırlar, başkalarının böbürlendiği şeyden çok daha önemli manevi malvarlığı olan mutlak silâhlarıyla: Dünyanın yeniden üretiminin özü olan bilgiyle.[31]
>
> Buna karşılık, Genel Zekâ'nın [*General Intellect*] kapitalist

[29] Antonio Negri, *Goodbye Mister Socialism*, çev. Peter Thomas, New York: Seven Stories Press, yakında çıkacak, s. 137.

[30] A.g.e., s. 185.

[31] A.g.e., s. 180.

> üretimde hegemonik hale geldiği, diğer bir deyişle, gayrımaddî ve bilişsel emeğin doğrudan doğruya üretken hale geldiği günümüzde, düşünsel emek-gücü, artık kendisini bu boyunduruk ilişkisinden kurtarmakta ve üretken özne, sermayenin geçmişte kurmuş olduğu emek araçlarını kendisine uygun hale getirmektedir. Değişken sermayenin kendisini sabit sermaye olarak temsil ettiğini söyleyebiliriz. [...] Sermayeyle ilişkimin dışında üretkenimdir, dahası artık bilişsel ve toplumsal sermaye akışının, patronların ellerindeki fiziksel bir yapı olarak sermayeyle hiçbir ilişkisi yoktur.[32]

Dolayısıyla, buradaki fikir şudur: Genel zekânın hegemonik rolüyle birlikte sermaye, üretimi toplumsal olarak örgütleme işlevini, sabit ve değişken sermayeyi, üretim araçlarını ve emek gücünü biraraya getirme işlevini yitirmektedir: Sermayenin işlevi, artık katıksız biçimde asalaktır, işte bu nedenledir ki, nihayet onu kesip atmak mümkün hale gelmektedir. Artık mesele toplumsal yapıya şiddetli bir kesik atma meselesi değildir: Üretim ve (toplumsal) hayatın kendisi daha fazla örgütlenmiş olduğundan, çokluk yalnızca öz-örgütlenmesinin peşinden gitmelidir, sermaye kendisinin havada asılı durduğunu, artık uçurumun kıyısında olmadığını, ayaklarının altında bir zemin de olmadığını ancak aşağıya bakınca anlayıp havada yürümeye gayret eden bir çizgi film kedisi gibi, düşüp paramparça olacağını birdenbire fark edecektir.

Bu noktada anahtar kategori, sermayeye bağlı üretimin biçimsel ve gerçek boyunduruğudur. Marx, üretim araçlarının gelişimini izleyen üretim ilişkilerindeki değişimlerin evrimci mantığıyla net bir karşılıklılık içerisindeki biçimsel boyunduruğun, gerçek biçimi nasıl önceleđiği üzerinde durmaktadır: Kapitalistler üretim sürecini ilkin yalnızca biçimsel olarak kendi yönetimine dahil ettiler (ham madde sağlayarak ve bu boyunduruğun öncesinde yaptıkları tarzda üretmeye devam eden bireysel zanaatkârlardan ürün alarak); ancak bundan sonradır ki, boyunduruk maddî hale gelir, diğer bir deyişle, üretim araçları ve üretimin örgütlenmesi doğrudan sermaye tarafından oluşturulur (makinelerin devreye sokulması, fabrikadaki işbölümü, Fordizm, vb.). Bu süreç içerisinde, işçinin sermayeye bağlı kılınmasının, üretim sürecinin maddî üretiminde doğrudan yeniden üretildiği, maki-

[32] A.g.e., s. 169-170.

neleştirilmiş geniş ölçekli fabrika üretiminde doruk noktasına ulaşır: İşçi, maddî olarak üretim sürecinin bütününü genel olarak görmeksizin ve bunu ayakta tutan bilimsel bilgiye dair fikri olmaksızın özel bir görevi icra ederek, makinadaki bir dişliye indirgenir – hem bilgi hem de örgütlenme sermayenin tarafındadır; Marx'ın *Grundrisse* adlı eserindeki betimlemesi şu şekildedir:

> Bilgi ve becerinin, toplumsal beynin genel üretici güçlerinin birikimi, böylece, emeğin aksine, sermayede soğurulur ve dolayısıyla, üretim sürecine tam anlamıyla bir üretim aracı olarak girdiği ölçüde, sermayenin, daha özel olarak söylenirse sabit sermayenin bir özelliği olarak belirir. O halde, makineler, sabit sermayenin en yeterli biçimi olarak belirir, sabit sermaye ise, sermayenin kendisiyle ilişkileri dikkate alındığı sürece, burada anıldığı özelliğiyle sermayenin en yeterli biçimi olarak belirir.[33]

Ancak bilişsel emeğin hegemonik rolündeki post-Fordist kaymayla birlikte, bilgi ve örgütlenme tekrardan, kolektif emek tarafından yeniden temellük edildi, böylece üretim sermaye tarafından bir tür "olumsuzlamanın olumsuzlanmasıyla" bir kez daha tamamen biçimsel bir tarzda kapsanmaktadır: Sermayenin rolü, kendi kendine işlemeye tamamen muktedir bir süreci kontrol etmeye ve düzenlemeye çalışarak, giderek daha katıksız bir biçimde asalaklaşmaktadır... Bu noktada, Negri ile Hardt'taki sorun, *fazla* Marksist olmaları, Marksist şemaya temel teşkil eden tarihsel ilerleme konusunu devralmış olmalarıdır: Marx gibi, kapitalizmin "yersiz yurtsuzlaştırıcı" devrimci potansiyelini övmektedirler: Kapitalizm içindeki çelişkiyi aynen Marx gibi, fazlanın özel-mülkiyete temellükü ile sermaye biçiminin potansiyeli arasındaki yarığa yerleştiriyorlar. Kısacası, üretici güçlerle üretim ilişkileri arasındaki gerilimi konu edinen eski Marksist mefhuma itibarını iade ediyorlar: Kapitalizm, "yeni hayat biçimlerinin gelecekteki tohumlarını" üretmektedir, yeni "halk tabakalarını" [*commons*] aralıksız olarak üretmektedir, bu Yeni, böylece devrimci bir patlamada, eski toplumsal biçimden öylece kurtulacaktır. Bu noktada, Negri ve Hardt, Deleuzcü kalmaktadırlar: Deleuze ve Guattari *Anti-Oedipus*'ta, yersiz yurtsuzlaştırmasının en uç sınırına erişmeye çabalayarak, şizofrenik

[33] Karl Marx, *Grundrisse*, Harmondsworth: Penguin 1973, s. 694.

"kapitalizmin sınırını araştırırlar: icra edilen o içkin eğilimdir"[34] diye yazan Deleuze ve Guattari böylece, toplumsal-siyasal projelerinin, kapitalizmin kendi içkin fantazisini, zahiri koordinatlarını gerçekleştirmek yönündeki ümitsiz bir girişim olduğunu tasdik etmiş olmuyorlar mı? Komünizm böylece, Bill Gates'in "sürtünmesiz kapitalizm" dediği şeyden, dolaşımın sonsuz hızına yükseltmiş ve yoğunlaştırılmış kapitalizmden başka bir şey olmayan bir şeye indirgenmiş olmuyor mu? Negri'nin yakınlarda, "postmodern" dijital kapitalizmin halihazırda komünist olduğunu ve açıkça böyle olması için yalnızca küçük bir iteklemeye, biçimsel bir jeste ihtiyacı olduğunu iddia ederek, "postmodern" dijital kapitalizmi övmesi boşuna değil. Çağdaş sermayenin esas stratejisi, özgür üretken çokluğu bir kez daha kapsamak için yeni yollar bulup kendi lüzumsuzluğunu örtmektir:

> Şâyet sabit sermaye garip hayaline devam edecekse, yeni bir makineye ihtiyaç vardır. Bu, "sermayenin paradoksal komünizmi"dir, küresel üretim makinesinin finansallaşmış araçları vasıtasıyla kendisini oluşturan üretken tekilliklerin ötesindekini kapatma girişimidir. Bu, çokluğu kapsama girişimidir.[35]

Bu yaklaşımın göze çarpmadan geçilemeyecek bir özelliği vardır. Felsefî sağduyuya göre, felsefî düşünmenin ihmal edilmesi kişinin kendini en kötü, en naif felsefî çerçeve içerisinde bulmasıyla sonuçlanır. Aynı kural gerekli değişiklikler yapıldığında [*mutatis mutandis*], yavuz anti-Hegelciler için de geçerlidir: En yüzeysel Hegelci kategorileri bile bilmeden kullanmaları Hegel'i topyekûn reddedişlerinin intikamı gibidir.[36] Bu durum, aslında Negri'nin çalışmasındaki semptom işlevi gören bir ayrıntıyı izah etmektedir: Negri'nin, Hegel kategorilerini rahat ve üstünde düşünmeksizin ("vahşi psikanaliz"deki anlamıyla, insanın neredeyse "vahşi" bir şekilde diyesi gelir), öne sürülen

---

[34] Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *Anti-Oedipus*, New York: Viking Press 1997, s. 35.

[35] Negri, *Goodbye Mister Socialism*, s. 170.

[36] Bu kural ender ama ilginç bir tersine çevrimi bulunmaktadır: Yavuz anti-Hegelciler, "Hegel"e (ders kitabı basitliğindeki Hegel figürüne) saldırdıklarında, Hegel'in düşüncesinin merkezi bir özelliğini kendi anti-Hegelci konumları olarak bilmeden ileri sürerler – Deleuze, muhtemelen buradaki baş örnektir.

anti-Hegelciliğiyle son derece açık bir şekilde çelişen kullanımı gibi.[37] Örneğin, çağdaş çokluk

> kendindedir, fakat kendi için değildir, ve bu geçiş kolay değildir. Söz konusu geçiş, momentlerin, bazılarının vicdanını alıp diğerlerininkini almamanın, bir geçişler toplamının, eğilimlerin ve sürüklenmelerin kesintiye uğramasının nöbetleşmesidir.[38]

Bu satırlar, Hegelci kendinde ve kendi-için ikilisine tuhaf bir bel bağlama değil midir?

O halde Negri ve Hardt, *İmparatorluk* [Empire] adlı eserlerinde, direniş figürü olarak, toplumsal mekânizmanın mevcut evrenine Hayır! Bartleby'ye atıfta bulunduklarında, aslında Bartleby'nin "yapmamayı tercih ederim" sözünü, mevcut toplumsal evrene yönelik bir mesafe kazanmanın, âdeta güverteyi terk etmenin yalnızca ilk hamlesi olarak yorumlamalarına şaşırmalı mıyız? Öyleyse, yeni bir topluluk inşasını içeren uzun vadeli çalışmalaya dönük bir hamledir – şâyet Bartleby'nin durduğu yerde çakılı kalırsak, intihara doğru gitmek dışında sonucu olamayan marjinal bir konuma ulaşırız... Kısacası, Negri ve Hardt'a göre, Bartleby'nin "yapmamayı tercih ederim" sözü, mevcut toplumsal evrenin "belirli olumsuzlanması" yönündeki sabırlı ve müspet çalışmayla aşılması gereken Hegelci bir "soyut olumsuzlama"dır. Bu Hegelci formülasyonun keskinliği kasıtlıdır: İki büyük anti-Hegelci olan Negri ve Hardt, Bartleby konusunda en standart (sahte)Hegelci eleştirel noktaya parmak basmaktadırlar.[39]

Negri'nin burada, Çağdaş "postmodern" kapitalizmin ideologlarının kendilerinin, maddî üretimden sembolik üretime, mer-

---

[37] İdealizm ile materyalizm arasındaki mücadelenin Negri'ye ait versiyonu, Machiavelli-Spinoza-Marx'ın radikal bir şekilde-demokratik materyalizmi ile Descartes'tan Hegel'e kapitalizmin idealist destekçileri arasındaki mücadeledir. A.g.e., s. 22.

[38] A.g.e., s. 168.

[39] Aynısı onların felsefî akıl hocası olan Deleuze için de geçerlidir. Fredric Jameson, *Anti-Oedipus*'un merkezi dayanağının, içinde bulunduğu daha büyük tarihsel çerçevenin altında yatan şemanın, Marx'ı en Hegelci haliyle bulduğumuz *Grundrisse* el yazmalarından alınmış "The Pre-Capitalist Modes of Production" ["*Kapitalizm Öncesi Üretim Tarzları*"] adlı parça olduğu olgusuna dikkat çekmiştir. (Bu eserdeki, küresel tarihsel hareketin bütün şeması, tözden özneye doğru olan Hegelci sürece dayanmaktadır).

kezî-hiyerarşik mantıktan kendi kendini yaşatan öz-örgütlenme mantığına, çok merkezli işbirliğine ve benzerine geçiş olarak övdükleri sürece gönderme yapması işin ironik yanıdır. Burada, Negri gerçekten de Marx'a sâdıktır: Negri'nin ispatlamaya çalıştığı şey, "genel zekâ"nın yükselişinin uzun erimde kapitalizmle bağdaşmaz olduğu konusunda Marx'ın haklı olduğudur. Postmodern kapitalizmin ideologları, bunun tam aksini iddia etmektedirler: Hiyerarşik, merkezileşmiş devlet-kontrolü mantığının sınırları içerisinde kalan ve böylelikle yeni enformasyon devriminin toplumsal etkileriyle baş edemeyen Marksist teoridir (ve pratiktir). Bu iddia lehine bolca ampirik neden bulunmaktadır: Tekrar edersek, Marksizmin kapitalizmi aşma çabasını dayandırdığı bir diyalektik olan üretici güçler ve üretim ilişkileri konulu geleneksel Marksist diyalektiğin geçerliliğinin en ikna edici örneğini dağılan komünizmin oluşturuyor olması tarihin yüce ironisidir. Komünist rejimleri mahveden, gerçekten de "enformasyon devrimi" tarafından ayakta tutulan yeni toplumsal mantığa uyum sağlama yetersizlikleriydi: Bu devrimi şimdiye kadar bir başka geniş ölçekli, devlet-planlı merkezileşmiş projeye yöneltmeye çabaladılar. Dolayısıyla buradaki paradoks, Negri'nin kapitalizmi aşmanın biricik fırsatı olarak övdüğü şeyi, "enformasyon devrimi" ideologlarının yeni "sürtünmesiz" kapitalizmin yükselişi olarak övmeleridir.

Peki, o halde kim haklı? "Enformasyon toplumu"nda sermayenin rolü nedir? Marx'ın *Grundrisse* adlı eserinden ünlü bir parça olan Negri'nin yaptığı ana başvuru noktası *genişçe* alıntılanmaya değer; orada Marx, etkin devrimci mücadeleden bütünüyle soyutladığı bir mantığı, kapitalizmin kendi kendisini aşmasına dair bir mantığı kullanıyor – tamamıyla ekonomik terimlerle ifade edilmektedir:

> Sermayenin kendisi, bir yanda emek zamanını refahın tek ölçüsü ve kaynağı olarak koyarken, yine emek zamanını asgarî bir noktaya indirmeye zorlayan hareket halindeki çelişkidir. Kapitalizmi mahvedecek "çelişki", böylece, değerin (ve böylelikle artı-değerin) tek kaynağı olarak emek zamana dayanan kapitalist sömürü ile doğrudan emeğin rolünü nicel ve nitel olarak indirmeye yol açan bilimsel-teknolojik ilerleme arasındaki çelişkidir: Bu emek, hem nicel olarak daha küçük bir miktara hem de nicel olarak, elbette kaçınıl-

maz ama bir yanda genel bilimsel emekle ve doğal bilimlerin teknolojik uygulamalarıyla diğer yandaysa toplam üretimdeki toplumsal bileşmeden [*Gliederung*] – toplumsal emeğin (her ne kadar tarihsel bir ürün olsa da) doğal bir meyvesi olarak beliren bir bileşimden – doğan genel üretici güçle kıyaslandığında ikincil bir momente indirgenmiştir. Dolayısıyla sermaye, üretime baskınlık kuran biçim olarak kendi tasfiyesine doğru işlemektedir. [...]

Büyük sanayinin gelişkinliği ölçüsünde, gerçek zenginliğin yaratılması, emek zamana ve emek zamanı süresince seferber edilen faillerin gücüne nazaran istihdam edilen emek miktarına daha az bağımlı olur. [Bu faillerin] "güçlü etkililiği"nin kendisi üretimlerinde harcanan doğrudan emek zamana bağlı olmayıp, daha ziyade bilimin genel durumuna ve teknolojideki ilerlemeye veya bu bilimin üretime uygulanmasına bağlıdır.

Marx'ın buradaki tasavvuru, insanın (işçinin) "üretim sürecinin kendisiyle daha ziyade gözcü ve düzenleyici olarak ilişkilendiği" tamamen otomatikleştirilmiş bir üretim sürecine dairdir:

İşçi, nesne [*objekt*] ile kendisi arasına, ara bağlantı olarak değişikliğe uğratılmış doğal bir şey [*Naturegegenstand*] eklemez artık; daha ziyade, kendisi ile inorganik doğa arasında hâkim olduğu bir araç olarak, sınai bir sürece dönüştürülmüş doğal süreci ekler. [İşçi] üretim sürecinin baş aktörü olmak yerine üretim sürecinin kenarına adım atar. Bu dönüşüm içerisinde, ne işçinin kendisinin icra ettiği doğrudan insan emeği, ne de çalıştığı zaman zarfıdır söz konusu olan. Söz konusu olan şey, daha ziyade, işçinin kendi genel üretici gücünün, doğaya dair anlayışının ve toplumsal yapıdaki varlığı sayesinde doğa üzerindeki hâkimiyetinin temellük edilmesidir – kısaca söyleyecek olursak, üretim ve refahın büyük temel taşı olarak beliren toplumsal bireyin gelişimidir. Mevcut zenginliğin dayandığı yabancılaşmış emek zamanının hırsızı, büyük ölçekli sanayi tarafından yaratılmış bu yeni temel nazarında, sefil bir temel olarak görünmektedir.

Doğrudan biçimdeki emeğin zenginliğin büyük kaynağı olarak yitip gitmesiyle beraber, emek zaman yiter ve zenginliğin kaynağı olarak yitmelidir.

Bu noktada can alıcı önemdeki şey, "sabit sermaye"nin mevkiinin radikal dönüşümüdür:

Sabit sermayenin gelişimi, genel toplumsal bilginin ne dereceye

> dek üretimin doğrudan üretim gücü haline geleceğini ve böylece, toplumsal hayat sürecinin koşullarının ne dereceye dek genel zekâ-zekânın denetimi altına geleceğini ve buna uygun olarak dönüştürüleceğini işaret eder. Ne dereceye dek, yalnızca bilgi biçiminde değil ama aynı zamanda toplumsal pratiğin ve gerçek hayat süreçlerinin dolaysız aygıtları olarak toplumsal üretim güçlerinin üretileceğini işaret eder.

Bunun anlamı şudur: Genel toplumsal bilginin gelişimiyle birlikte, "emeğin üretici gücü"nün "kendisi en büyük üretici güçtür. Doğrudan üretim sürecinin duruş noktasından bakıldığında, bu sabit sermayenin üretimi olarak, insanın kendisi olan bu sabit sermayenin üretimi olarak görülebilir."[40] Üstelik sermaye, yaşayan emeğin karşısında "sabit sermaye" olarak görünerek sömürüyü örgütlediğinden, sabit sermayenin kilit bileşeninin "insanın kendisi", insanın "genel toplumsal bilgisi" olduğu an, kapitalist sömürünün toplumsal temelinin ta kendisi baltalanır ve sermayenin rolü, tamamıyla asalaklaşır:

> Sermaye, günümüzde artık işçiyi sömüremez; yalnızca işçiler arasındaki, emekçiler arasındaki işbirliğini sömürebilir. Sermaye günümüzde artık, içerisinde ilerlemenin gerçekleştiği o soyutlamayı üreten vasıfsız işçinin ruhu haline gelmiş olan o içsel işleve sahip değildir. Günümüzde sermaye asalaktır, çünkü artık içeride değildir; çokluğun yaratıcı kâbiliyetinin dışındadır.

Negri'nin fikri, "mutlak demokrasi" imkânını açan bu gayrımaddî emeğin, *kendinde, dolayısızca, toplumsal özgürlüğün biçimi (ve pratiği) olması* nedeniyle köleleştirilemeyeceği yönündedir. Onda biçim ve içerik örtüşür: Dolaysızca özgür (hünerli, yaratıcı, öznenin üretkenliğinin bir ifadesidir, tepkisel değil etkindir) ve toplumsallaşmıştır (daima müşterek [*common*] olana katılır, kendi içeriğinde işbirliğine yatkındır). Sermayeyi asalak kılmasının nedeni işte budur: Doğrudan toplumsallaşmış olduğundan, sermayenin artık ona, kendi evrensellik biçimini giydirme ihtiyacı kalmamışr. Günümüzdeki sömürünün özü "bilişsel emeğin tekilliklerinin toplumsal sürece yerleştirdiği işbirliği gücüne kapitalist el koymadır. Emeği örgütleyen sermaye değildir artık, kendisini kendinde örgütleyen emektir."[41] Toplumsal hayatın

[40] Marx, *Grundrisse*, s. 694-712.

[41] Negri, *Goodbye Mister Socialism*, s. 215.

doğrudan üretkenliğine dair bu mefhum, Negri'nin "biyopolitika"yı, Agamben'den farklı bir tarzda ileri sürmesine yol açmaktadır: "Biyopolitika", insanın hayatının kendisinin, kolektif emeğin dolaysız konusu ve ürünü olduğu anlamına gelir. "Mutlak demokrasi"yi mümkün kılan şey, üretimin tam da bu doğrudan biyopolitik vasfıdır: "Biyopolitik güç [*potenze*], bu nedenle biyoiktidarla tezatlık teşkil eder."[42]

Belirtmiş olduğumuz gibi, Negri'nin bu jesti, toplumsal üretim ve/veya teknoloji ilişkilerindeki momenti kapitalizmin artık kendisine katamayacağı ve bunun sonucunda uzun vadede kapitalizmin sonuna götüreceği bir moment saptaması yapmış olan uzun Marksist saptama zincirinin son halkası mıdır? Negri'ye göre, günümüzün "postmodern" kapitalizminde yeni olan şey, iki boyutun (maddî üretim ve bu üretimin toplumsal biçiminin) doğrudan üst üste binmesidir: Yeni toplumsal ilişkiler, üretimin özü ve hedefidir. Başka bir deyişle, üretim artan bir biçimde "doğrudan" toplumsallaşmaktadır, tam da içeriğinde toplumsallaşmaktadır. Sermayenin kendisine dayattığı toplumsal biçime bundan böyle ihtiyacı olmaması da bundandır. Negri, çağımızı karakterize edenin *biyokapitalizm* olduğu gerçeğinin üzerinden çok çabuk atlamaktadır. Biyokapitalizm en dar anlamıyla, yeni biyolojik yaşam biçimlerinin (genetik açıdan değiştirilmiş ekinlerden insan genomuna dek) doğrudan üretilme süreçlerindeki yeni kapitalizm yatırımlarının muazzam alanına gönderme yapmaktadır.

Hiç kuşkusuz Marksist yaklaşımın bu noktadaki ilk görevi, "düşünsel emek"in sömürüsü mefhumunu daha kesin terimlerle yeniden tanımlamak olmalıdır. Söz gelimi Bill Gates, şâyet onun sömürmesi artık "yabancılaşmış emek zamanın çalınması" değilse, kendisi için binlerce programcıyı "sömürmesi"nin tam olarak ne gibi bir teorik anlamı vardır? Gerçekten de onun rolü, programcıların öz-örgütlenmesine katıksız bir biçimde "asalaklık" mı etmektir? Gates'in sermayesi, daha tözsel anlamda, programcılarının işbirliğine toplumsal mekân sağlamıyor mu? Üste-

[42] A.g.e., s. 178. Bu noktada dikkat çekilmesi gereken ilk şey şudur: "Bioiktidar"ın, Foucault'ya göre, bu haliyle moderniteyi vasıflandıran daha genel özellik ile biyogenetik keşiflerce önü açılan hayli özel saha arasındaki salınımı. Biyogenetik keşiflerin önünü açtığı bu özel saha: (yeni) hayat biçimlerinin doğrudan üretileceği beklentisi.

lik, şâyet değerin nihai ölçüsü artık zaman değilse, "düşünsel emek" tam olarak hangi anlamda "değerin kaynağı"dır? Değer kategorisi, burada hâlâ uygulanabilir midir?

Dolayısıyla çekirdeğine inildiğinde Negri'nin tezi şudur: Siber teknolojilerin gelişimiyle birlikte, kâr üretiminin asli aracı, artık emeğin sömürülmesi olmayıp, enformasyonun "hasatı"dır; bu kaymayla birlikte, emeği, kapitalist üretimin *içinden* özgürleştirmek mümkün hale gelmektedir, çünkü "hasat edilmiş" enformasyonun pazarda mübadelesi artık emeğin sömürülmesine, diğer bir deyişle, artı-değere el konulmasına dayanmamaktadır:

> Siyasal ekonominin şu anki meselesi, insanları yalnızca çalışırken değil, yaşarken ele almaktır, sanki her daim üreticilermiş gibi. Her daim, diğer bir deyişle, hayatın herhangi bir momentinde. Hayatın sömürülmesi nasıl düşünülebilir? Düşünülemez.

Günümüzün etkileşimli [*interactive*] medyasıyla, yaratıcı yenilikçilik artık bireysel değildir, doğrudan doğruya kolektifleşmiştir, "kamu"nun [*commons*] bir parçasıdır, dolayısıyla onu telif hakkı üzerinden özelleştirmeye dönük tüm çabalar sorunludur – aslında bu noktada gitgide daha çok sözcükte "mülkiyet hırsızlıktır". Peki o halde, tam da bunu –yaratıcı bilişsel tekilliklerin kolektif sinerjisini örgütleyen ve sömüren– yapan Microsoft gibi bir şirkete ne demeli? Dolayısıyla, geriye kalan tek iş, şunun nasıl olabileceğini kavramaktır: bilişsel işçiler "patronlarını tarumar edebilecektir, zira bilişsel emek üzerinde sanayinin hükmü tamamıyla çağ dışı kalmıştır [*dépasse*]."[43] Yeni toplumsal hareketlerin işaret ettiği şey şudur:

> Ücretli emeğin devri kapanmıştır ve mücadele, sermaye ile emek arasında ücrete dair bir kavga düzeyinden çoklukla devlet arasında yurttaşın geliri hakkında bir kavga düzeyine taşınmıştır.[44]

"Günümüzün toplumsal devrimci geçişi"nin temel özelliği burada bulunmaktadır: "Sermayeye kamu yararını farkettirme ihtiyacı vardır ve şâyet bunu anlamak istemiyorsa, ona bunu dayatmak gerekmektedir."[45] (Negri'nin kesin formülasyonuna dikkat bu-

[43] A.g.e., s. 189.
[44] Age, s. 164, çeviride değişiklik yapılmıştır.
[45] A.g.e., s. 189-190.

yurun: Sermayeyi kaldırmak değil, onu kamu yararını tanımaya zorlamak – işte böylece kapitalizmin içinde kalınıyor.)

Bu kısa betimlemeden hareketle, Marx ile Negri arasındaki farkı görebildiğimiz kadar yakınlığı da görebiliriz. Marx'ta olmayan, Negri'nin Marx'ın "genel zekâsı"na dek götürdüğü merkezî kavramı, hayatın kendisinin toplumsal boyutunda doğrudan üretilmesi olarak "biyopolitika"dır. Negri'nin doğrudan bir *birleşme* ("bilişsel işle", üretimin nihai nesneleri, toplumsal ilişkilerin kendisidir) gördüğü yere Marx, radikal bir *yarığı,* işçinin üretim sürecinden dışlanmasını yerleştirir: Marx, işçinin "bir yana kaydığı" ve üretim sürecinin "gözcüsü ve düzenleyicisi"ne indirgendiği, tamamıyla makineleşmiş bir üretim sürecini tasavvur etmektedir; bunun anlamı kesin surette, buradaki temel mantığın, "Aklın Hilesi"ninki olduğudur: Kendisini doğrudan üretim sürecine katmak yerine, insan bir adım yana kayar ve doğayı kendisini işlemesi için kendi başına bırakır. İşçi artık "nesne ile kendisi arasına ara bağlantı olarak değişikliğe uğratılmış doğal bir şey ekleme"yince, diğer bir deyişle, dönüştürmek istediği nesneler üzerinde çalışmak için artık âlet kullanmayınca; bunun yerine, kendisi ile inorganik doğa arasında hâkim olduğu bir araç olarak sınai bir sürece dönüştürülmüş doğal süreci eklediğinde, üretim sürecini güvenli bir mesafeden düzenleyen bilge bir manipülatöre dönüşür. Marx'ın sistematik olarak tekili ("insan", "işçi") kullanması, "genel zekâ"nın öznelerarası olmayıp, "monolojik" olduğunun temel bir göstergesidir. Marksçı tahayyülde, üretim süreçleri nesnelerinin kesinkes toplumsal ilişkilerin kendileri *olmamasının* nedeni de işte budur: "Şeylerin idaresi" (doğanın kontrolü ve doğa üzerinde hakimiyet) bu noktada, insanlar arası ilişkilerden ayrılmıştır, "şeylerin idaresinin" artık insanlar üzerinde hâkimiyete dayanmayan alanını oluşturur.

"Postmodern" taraftan bakıldığında, Marx ile Negri arasındaki bu uyuşmazlığın, Marx'ın üretim süreçlerini bu süreçlerin dışından kontrol eden ve düzenleyen merkezileşmiş "araçsal aklın" "eski paradigması"na nasıl takılıp kaldığının bir göstergesi olarak okunması çekici olacaktır; fakat Marx'ın betimlemesinde, Negri tarafından üstü örtülen kritik bir moment de bulunur: Üretim sürecinden geriye kalan radikal *ikilik*.[46] Bu

[46] Bu ikilik, aynı zamanda, "zorunluluk krallığı" ile "özgürlük krallığı" arasın-

ikilik günümüzde Marx'ın tasavvur etmediği bir biçim kazandı: "Özgürlük krallığı", "bilişsel iş" alanı ve "zorunluluk krallığı", maddî üretimin alanı, fiziksel olarak, hatta sıklıkla devlet sınırları tarafından ayrılmıştır. Bir yanda Negri'nin ölçütlerine örnek teşkil eden (dolaysızca hayat-biçimleri ve benzeri üreten "dışavurumcu çokluklar"dan oluşan özgür topluluklar) "postmodern" şirketler bulunurken; diğer yanda, tamamıyla makineleşmiş olmaktan uzak maddî üretim süreci bulunur, dolayısıyla, binlerce işçinin bilgisayar ve oyuncak monte ettiği, muz veya kahve çekirdekleri topladıkları, kömür veya elmas madeni çıkardıkları, ve benzeri işleri yaptıkları, emeğin katı bir şekilde "Fordist" örgütlendiği –sıklıkla sözcüğün tam anlamıyla dünyanın öteki tarafında– terhanelerle karşı karşıyayız. Burada bir "teleoloji"-ye yer yok, terhanelerin tedricen "bilişsel iş"in özgür mekânına katılmış hale gelmesine dair bir beklenti yok. Taşeron kullanımı istisna olmaktan ziyade kural olduğundan, iki taraf, birbiriyle doğrudan ilişkide dahi değiller: Tam da *sermaye* tarafından biraraya getirilmişlerdir, "dolayımlanmışlardır". Tarafların her biri için, karşıt taraf Sermaye olarak görünür: Terhanedeki kalabalıklara göre, Sermaye onları, "bilişsel iş" lehine ve bilişsel işin sonuçlarını maddileştirmek için istihdam eden iktidardır; "bilişsel işçilere" göre, sermaye bu sonuçları maddî üretim şablonları olarak kullanabilmek için kendilerini istihdam eden iktidardır. Negri'nin gözardı ettiği bu ikilik nedeniyle, Sermaye henüz tamamıyla asalak olmayıp, üretimin örgütlenmesinde kilit bir rol oynamaktadır: İki tarafı biraraya getirmektedir.

Negri Davos'ta

Negri, Davos gibi forumlar konusunda haklıdır: Aydınlanmış kapitalistlerin "genel zekâsı"dır, onların genel çıkarını ifade etme mekânıdır, çevre kirliliğine ve yoksulluğa –veya her ne olabilirse– karşı mücadeleyi kapitalizmle birleştiren bir bakışla; ekoloji, yoksulluk ve benzeri ile yüzleşmek, maneviyat ve devamına dair sorunları yorumlamak için "başka sesleri dinleme" mekânıdır.

---

daki yarığın sürüp gitmesinin genel biçimine sahiptir: Genel zekânın üretim sürecini özgürlüğün doğrudan sahneye konması olarak algılayan Negri'nin aksine, Marx, özgürlük ile zorunluluğun ayrılmış kalacağında, işin bunları eskiye döndüremeyeceğinde ısrarcıdır.

Bu gerçekten de "komünist kapitalizm"dir: Tehlike teşkil eden avama dair komünist başlığı içermeye çalışan kapitalizm. Davos Forumu'nun (eski Trilateral Komisyonu'ndan ve selefinden çok daha fazla) önemli olması olgusu, Davos gibi bir forum ihtiyacı, kapitalizmin krizinin, avam tehlikesinin kanıtıdır. Davos, İmparatorluk'un Kolektif Beyni'dir, onun "düşünce kuruluşudur" ["*think tank*"]. Negri, Amerikan projesine karşı, Davos'a stratejik bir pakt bile önermişti: Her ne kadar, uzun erimde, çokluk ve Davos düşman olsalar da, kısa vadede, ABD'nin küresel İmparatorluğa karşı darbesini [*coup d'état*] yenme çıkarını paylaşmaktadırlar.[47] Gerçekten de tuhaf bir mantık! Düşmanın tutarsızlığından yararlanmak yerine, düşmana en etkin biçimini tesis etmesinde yardımcı olunmaktadır... Başka bir şekilde söylemek gerekirse, ulus-devlet biçimini geride bırakan ve içerisinde kapitalist genel zekânın işleri doğrudan yürüttüğü "katıksız" bir İmparatorluk fikrinin kendisi gayrımümkün bir soyutlamaysa? Ya ulus-devletin rolü (ve onunla, bazı ulus-devletlerin İmparatorluğa karşı darbe [*coup d'état*] yürütme hevesi) azaltılamayacak kadar hayatî önemdeyse ve böylelikle istisnaî olan –İmparatorluk'taki bir ulus-devletin aşırı rolü– aslında kuralsa?

Bu noktada Negri yeterince Leninist değildir. Önceden anımsatılmış olan Deleuzecü terimlerle söylemek gerekirse, Lenin'in momenti "kara habercidir", ortadan kaybolan arabulucudur, şu iki dizi arasında hiçbir zaman kendi yerinde olmayan, yerinden edilmiş nesnedir: En gelişmiş ülkelerde, başlangıçtaki "ortodoks" Marksçı devrim dizisi ve Stalinist "tek ülkede sosyalizm"in yeni "ortodoks" dizisi ile Üçüncü Dünya uluslarının yeni dünya proletaryası ile Maocu özdeşleştirilmesi. Lenin'den Stalinizme kayma, bu noktada, açık ve kolay bir şekilde belirlenebilir: Lenin, olup biteni, ümitsiz ve beklenmedik olarak ama bu haliyle yeni siyasal tercihler için yaratıcı bir şekilde yararlanılması gereken bir durum olarak algılamıştır; Stalin olup bitenleri "tek ülkede sosyalizm" kavramıyla "aşamalar" içerisindeki çizgisel gelişimin yeni bir anlatısı olarak yeniden normalleştirmiştir. Bu demek oluyor ki, bir "anomali"nin gerçekleşmiş olduğunun tamamen farkında olan Lenin, "zamanından önce" gerçekleşmiş olan devrimden sonra, sosyalist devrim koşullarını yavaşça ya-

[47] A.g.e., s. 216-217.

ratacak modern kapitalist bir toplum geliştirmek için geri çekilmek gerektiğine işaret eden kaba evrimci sonucu reddetmiş ve şunu –önceden alıntılamış olduğumuz son derece önemli pasaja tekrar atıfta bulunmak gerekirse– iddia etmiştir: "Durumun bu tamamen umutsuzluğu", "uygarlığın temel gerekliliklerini Batı Avrupa ülkelerininkinden farklı bir tarzda yaratma fırsatını" sunmaktadır.[48] Lenin'in burada önerdiği şey, aslında örtük bir "alternatif tarih" teorisidir: Geleceğin kuvvetinin "zamanından önce"ki tahakkümü altında, aynı "zorunlu" tarihsel (modern uygarlık) süreç farklı bir yolda (yeniden) işletilebilir.

Belki de bu tavır, her zamankinden daha çok günümüzle ilişkilidir: Durum, hiçbir net "gerçekçi" devrimci bakış açısı olmaksızın, "tamamen umutsuzdur"; fakat bu bize tuhaf bir tür özgürlük, *deney yapma özgürlüğü* vermiyor mu? Tek yapılması gereken, "nesnel zorunluluklar"a dair belirlenimci modeli ve gelişimin zorunlu "aşamaları"nı terk etmek mi? Bu nedenle, asgarî bir anti-belirlenimcilik desteklenmelidir: Bizi tamamen biyopolitik bitkisel hayata mahkûm eden, tüm edimleri dışarıda bırakan "nesnel bir durumda", *asla* hiçbir şeyin üstü çizilemez. Bir edim için yaratılmış bir mekân *daima* vardır – bu tam da şu nedenle böyledir: Rosa Luxemburg'un reformizm eleştirisini başka sözcüklerle söylemek gerekirse, devrimin "doğru momenti" için sabırla beklemek yeterli değildir. Şâyet beklemekle yetinilirse, asla gelmeyecektir. Çünkü iddia edilmiş hedeflerine erişmedeki başarısızlıkları sayesinde "doğru" momentin (öznel) koşullarını yaratan "zamanı gelmemiş" girişimlerle– "devrimin pedagojisi" işte burada yatmaktadır– başlanmalıdır. Mao'nun; Beckett'in daha önce alıntılanmış "tekrar dene. Yine yenil, daha iyi yenil" düsturunu aksettiren "yenilgiden yenilgiye nihai zafere" biçimindeki sloganını anımsayalım.

Lenin, sözcüğün tam da bu anlamıyla, henüz adı konmamışken [*avant la lettre*] bir Beckettçidir: Lenin'in İç Savaşın sonundaki ümitsiz durumda ileri sürdüğü şey esasen, Bolşeviklerin yapması gerekenin, doğrudan "sosyalizmi inşa etmek" olmayıp, "normal" bir burjuva devletinden *daha iyi yenilmek* olduğuydu. Derrida'nın gayet iyi bilindik sözünü bir kez daha farklı sözcük-

[48] V. I. Lenin, "Our Revolution", içinde *Collected Works*, Moskova: Progress Publishers 1965, cilt 33, s. 479.

lerle yazmak gerekirse, imkânsızlık koşulu, imkânın koşuludur düşüncesi, devrimci süreç için de geçerlidir: İmkânsızlık koşulu –Rusya'nın geriliği ve sosyalizmi imkânsız kılan tecrit olmuş hali– ilk sosyalist devrimi mümkün kılan aynı istisnaî durumun parçasıdır. Diğer bir deyişle, devrimin istisnaî ve "ham" (devrimin en gelişkin kapitalist ülkelerden başlayacağı beklentisiyle) durumdaki tarihsel anomalisinden sızlanmak yerine, devrimin hiçbir zaman nesnel toplumsal sürecin devrim için "olgunlaşmış" koşulları ürettiği "zamanda" gelmediği akıldan çıkarılmamalıdır – tekrar söylersek Lenin'in ünlü "zincirin zayıf halkası" mefhumunun anlamı, devrimci patlamayı mümkün kılabilecek antagonizmaları şiddetlendirebilecek kaldıraç olarak "anomali"-nin kullanılması gerektiğidir.[49]

Negri, bu yeni küresel düzende, sözcüğün tam anlamıyla savaşların eskisi kadar uygulanabilir olmadığına dikkat çekmekte de haklıdır: "Savaşlar" sözcüğüyle gönderme yaptığımız şey, "küresel" bir devletin, küresel düzene bir tehdit olarak deneyimlendiği bölgeye polis müdahaleleridir. Savaş ve siyaset, kaotik bir bölgeye düzen dayatmasında, askerî "polislik"te birleşmişlerdir. Bush'un eski savaş geleneğini sürdüren siyasetinin ulus-devlet tarafından İmparatorluğa karşı düzenlenen *coup d'état* [darbe] girişiminin aslında İmparatorluğa boyun eğme girişimi olması paradoksaldır. İmparatorluk bakımından, "muz cumhuriyeti" olan ABD'dir. Gelgelelim Negri, bu noktada muğlaklaşır: Bir yanda, kapitalist genel zekânın, uzun vadede, gerçek düşman olduğunda nettir; öte yandan, Lula'yla ilgili olarak da, Lula'nın ABD hegemonyasını kırmayı ve çok merkezli bir küresel kapitalizm (ABD, AB'nin yanı sıra, belki Rusya, Çin ve Uzak Doğu, Latin Amerika, vb.) tesis etmeyi amaçlayan siyasetlerini desteklemektedir.

Yanıltıcı zevahirin aksine, "Amerikan yüzyılı" bitmiştir ve halihazırda küresel kapitalizmin çeşitli merkezlerinin oluşum

---

[49] Bugün aynısı Venezuela'da Chavez için de doğrudur: Chavez'in İmparatorluğa, tam da İmparatorluk'tan milyarlarca dolar (petrol için) alabildiği için karşı çıkışabildiği için Venezuela'nın bir anomali olduğu pekâlâ söylenebilir: Gelgelelim, Venezuela, her şeye karşın, bu anomali sayesinde, sınırları içinde toplumsal hareketleri seferber edebilmesinin yanı sıra, diğer, daha az "anomali" vasfında olan [daha az müstesna olan] Latin Amerika ülkelerinde yeni bir özgürleştirici dinamik sunabilmektedir.

sürecine girmekteyiz. Çin Başkanı'nın 2006 Nisanı'nda ABD'ye ziyaretinde, ilk olarak Bill Gates'in konuğu olmuş olması, bu yeni zamanların göstergelerinden biri değil midir? Dolayısıyla, belki de bu çağda, yeni merkezlerin her biri, kapitalizmi özel bir sapmayla temsil edecektir: ABD, neoliberal kapitalizmi; Avrupa (belki Rusya'yla birlikte) refah devletinden geriye kalan ne varsa onu; Çin, "Doğulu Değerleri" ve otoriter kapitalizmi; Latin Amerika, popülist kapitalizmi... ABD'nin kendisini yegâne süpergüç olarak dayatma çabasının başarısızlığa uğramasının ardından, artık çatışan çıkarlar durumunda, bu yerel merkezler arasındaki etkileşim kurallarını tesis etme ihtiyacı bulunmaktadır.[50]

Emmanuel Todd'un çağdaş küresel düzene dair görüşü net bir biçimde tek yanlı olsa da,[51] ondaki doğruluk payını inkâr etmek güçtür: ABD çökmekte olan bir imparatorluktur. Ticaretinde giderek artan borç bakiyesi, ABD'nin üretken olmayan yırtıcılığını göstermektedir: Tüketim ihtiyaçlarını karşılamak için diğer uluslardan akıttığı günde bir milyar doları içine çekmek zorundadır ve bu özelliği ile dünya ekonomisini işler kılan evrensel Keynesci tüketicidir. (Günümüzde baskın olduğu görülen anti-Keynesci ekonomik ideoloji buraya kadarmış!) Aslında Antik dönem Roma'sındaki vergiye benzeyen bu içeri akma, kompleks bir ekonomik düzeneğe dayanmaktadır: ABD tehlikeden uzak ve istikrar merkezi olarak "güvenilir"dir, böylece, petrol üreten Arap ülkelerinden Batı Avrupa'ya ve Japonya'ya, hatta şimdi Çin'e dek diğer herkes ellerindeki kâr fazlasını ABD'ye yatırmaktadırlar. Bu "güven" esasen ekonomik değil, ideolojik ve askeridir, dolayısıyla ABD'nin sorunu, emperyal rolünü nasıl meşrulaştıracağıyla ilglidir – daimi bir savaş haline ihtiyacı vardır, bu nedenle kendisini diğer tüm "normal" ("haydut" olmayan) devletlerin evrensel koruyucusu olarak sunacağı "Terörle Mücadele"yi yaratmak zorunda kalmıştır

Yeryüzünün tamamı böylece üç sınıfla, şimdilerde Birinci, İkinci ve Üçüncü Dünyalar olarak beliren evrensel bir Sparta

[50] Dünya sinemasında yakın zamanlardaki eğilimler, çok merkezliliğe doğru bu tedrici kaymanın bir alameti değil midir? Hollywood'un hegemonyası, Batı Avrupa'dan, Latin Amerika'dan, hatta *The Hero* gibi, büyük tarihsel gösteriler ve özel efektli dövüş sahneleriyle Hollywood'u can evinden vuran Çin'den gelen küresel başarıyla birlikte tedricen yıkılmıyor mu?

[51] Bkz. Emmanuel Todd, *After the Empire*, Londra: Constable 2004.

olarak işleme eğilimindedir: (1) Askerî-siyasal-ideolojik güç olarak ABD; (2) Avrupa, Asya'nın bölümleri ve Latin Amerika sınai-imalat bölgesi (burada hayatî önemde olanlar, dünyanın önde gelen ihracatçıları Almanya ve Japonya'dır ve bunlara ek olarak yükselen Çin); (3) günümüzün köleleri (helots)* olarak geriye kalanlar gelişmemişler. Başka bir deyişle küresel kapitalizm, "kültürlerin çeşitliliği"nin kutsanmasıyla maskelenmiş oligarşiye yönelik yeni bir genel eğilimi beraberinde getirmiştir: Eşitlik ve evrenselcilik edimsel siyasal ilkeler olarak hızla kaybolmaktadır... Gelgelelim, bu yeni Spartalı dünya sistemi, kendisini daha tamamen tesis etmeden önce bozulmaktadır: Dünya 1945'in aksine, ABD'ye muhtaç değildir, dünyaya muhtaç olan ABD'dir. Günümüzün dünyası denetlenemeyen çok fazla bölgesel merkezden oluştuğundan, ABD'nin yapabildiği tek şey kendisini zayıf düşmanlarla (Irak, Küba, Rusya) olan yapmacık savaşlar ve "krizler"le uğraşan, küresel askerî güç olarak öne çıkarmaktır. Bu nedenle en son Bush yönetiminin hiddetli feveranları, güçle yapılmış icraatlar olmaktan ziyade panik halinde ve elbette irrasyonel *passages à l'acte* yapılmış icraatlardır.[52]

Belki de, ABD'nin İmparatorluğa karşı *coup d'état* edimi-nin [darbesinin, *–ç.n.*] kösteklenmesine yönelik bu odaklanma, Negri'nin Lula'yı Chavez pahasına tuhaf yüceltişini izah etmektedir:

> Latin Amerika'da Lula ve Brezilyalı PT** tarafından önerilen siyasal projeye bir alternatif bulunmamaktadır. Şimdi, yakın zamanki her şeyin ötesinde, [Hugo] Chavez'in Bolivarcı Venezuelası, Lula'nın projesine bir alternatif olarak sunulmuştur. Ne var ki, bu alternatifin tamamen ideolojik ve hayli soyut olduğu açıktır. [...] Venezuela'da, özel olarak da siyasal iktidarla ekonomik-üretken alternatiflerin gelişme kabiliyeti arasındaki ilişki hâlâ eksik görünmektedir.[53]

---

* Sparta'da köle sınıfının bir üyesi. *–ç.n*

[52] ABD'nin Orta Doğu'daki siyasetinin edimsel sonuçları, (ABD'nin Irak işgalinin nihai sonucu, İran yandaşı siyasal kuvvetlerinin o bölgedeki baskınlığıdır – müdahale esasen Irak'ı İran etkisine sokmuştur) Bush'un "nesnel olarak" bir İran ajanı olduğu mefhumunu desteklemiyor mu?

** Brezilya İşçi Partisi. *–ç.n.*

[53] Negri, *Goodbye Mister Socialism*, s. 154.

Peki ama Lula'nın sözü edilen kazanımları nedir? Negri yalnızca ikisini zikretmektedir: Lula, hareketlerle doğrudan bir diyaloğu yönetmesini ve hükümetin (uluslararası) sermayeden özerkleşmesini güvence altına almak için yeni tedbirleri (IMF borçlarını ödemek vb.) uygulamasını; Negri, yeni bir uluslararası denge tesis etme hedefinin toplumsal eşitsizliklere karşı mücadelede önceliği olduğunu bizzat kabul etmektedir.[54]

[54] A.g.e. Negri'nin acayip bir şekilde yetersiz okumalarından bir diğeri de, Yugoslavya sonrası savaşa dair yorumudur. Bu yorumda, Negri, Almanya, Avusturya ve Vatikan tarafından yapılmış ve câni milliyetçilikleri malî ve ideolojik açılardan desteklemiş olan karanlık bir kumpasın sonucu olarak, Yugoslavya'nın dağılmasını tamamen desteklemektedir: Ek olarak, beklendiği üzere, Negri, suçun eşit olarak dağıtılmasında ısrarcıdır: "Milošević, Tudjman'dan daha kötü değildi ve Kosovalılar Sırplardan daha iyi değildi... İşler, hizipler arası yamyamvari bir mücadele noktasına dek vardı." Sırp yanlısı önyargısının yanı sıra, bu okumadaki eksiklik, gözden kaçmamaktadır: Şâyet Yugoslavya'nın dağılmasının failleri, ayrılıkçı Hırvatlar ve Slovenler idiyse, o halde Sırplar *daha az* suçludur... Dahası, krizin özgün anının, Kosova sorununun ve Milošević'in iktidara gelişinin bu terimlerle nasıl izah edileceği açık değildir. Bu bağlamda, ben bile kısa bir anımsatmayı hak ediyorum: "Büyük bir yönetmen ve eski bir arkadaşım olan Kusturica'yı anımsıyorum. Yugoslavya tarihi hakkında bir tartışma düzenlemiştik. Orada, sağcı Hırvat rejimiyle bağlantılı Profesör Grmek de bulunuyordu. Eh, kimi zaman Kusturica onu azarlamıştı... Derken, artık iyi kötü bir Trotskist olmuş ve diyecek söz bulamayan Slovenyalı Žižek de oradaydı. Kusturica, tüm eserleri, göz alıcı başlangıcından itibaren daima özgürlükçü olsa bile, Milošević taraftarı olmakla suçlanmıştı." (s. 50-51).

Bu pasajın beni bir parça şaşkın düşürdüğünü kabul etmeliyim. "İyi kötü bir Trotskist" derken ifademin neye göndermede bulunduğu idrakımın ötesindedir. O durumu gayet iyi anımsıyorum: Küçük bir grup, özel bir apartman dairesinde toplanmıştı. Kusturica geldiğinde (bir yıldıza yaraşır şekilde, çok geç gelmişti), dairenin girişinin önünde uzun bir süre kalmıştı, o sırada, tartışmanın düzenleyicisi (ne Negri ne de Kusturicaydı, Voyvodalı bir Sırptı) Kusturica'yı sakinleştirmeye ve fiziki bir kavga başlatmaktan (Kusturica bazılarımızı burnumuza yumruk atmakla tehdit etmişti) vazgeçirmeye çalışıyordu. Kusturica nihayet masaya oturduğunda, uzun, histerik ve şiirsel dolambaçlı bir konuşmaya kalkıştı, bunun karşısında çoğumuz gerçekten de "diyecek bir şey bulamadık", zira net bir akıl yürütme içermiyordu. Kusturica ve Milošević'e gelince, savaş yılları boyunca, Kusturica Sırp-Yugoslav diplomatik pasaportla seyahat ediyordu; Kusturica'nın *Underground* filmi, Sırbistan tarafından finanse edilmişti, vb. Artık Emir Kusturica diye birisinin lafzi anlamda var olmadığından söz etmeye dahi gerek yok: Yakınlarda Ortodoks vaftiz törenine katılmış ve adını Müslüman "Emir"den kesin bir şekilde Sırp olan "Nemanja"ya değiştirmişti (başka pek çok şeyin dışında, Sırbistan'ın eski azizlerinden ve krallarından bazılarının adıdır). Yeri gelmişken söyleyelim, birkaç yıl önce, Karadağlı bir yönetmen Kusturica'nın Milošević

Peki ama ABD'nin darbesi bozguna uğratıldığında ve İmparatorluk genel zekâ sayesinde işlediğinde ne olacak? İşte burada başka bir acayip özellik, Negri'nin beklenmedik Avrupa merkezciliği devreye girmektedir:

> Avrupa, küresel çokyanlılık istikrar kazandığında ve aristokratik küresel temsiliyetlerin, kıtasal temelde belirlenmesini takip eden dönemde, bu yeni küresel bileşim bünyesindeki biricik demokratik aracı haline gelecek. Avrupa'ya bundan ötürü ihtiyacımız var. [...] Avrupa, küresel düzeydeki gerçek ve dinamik bir dönüşümün çoğulcu ve *demokratik* hamlesi için biricik fırsattır.[55]

Buradaki sorun sözü edilen özelliği itibarıyla Avrupamerkezcilik olmayıp, daha ziyade kavramsal gerekçelendirmenin eksikliğidir: "Küresel düzeydeki gerçek ve dinamik dönüşümün çoğulcu ve demokratik hamlesi"ni tetikleme kabiliyetinde olan, tam olarak niçin yalnızca Avrupa'dır?

Negrisiz Deleuze

Negri'nin Avrupamerkezciliği, dışavurum ile temsiliyet arasında onun bütün görüşünün dayandığı karşıtlıkta görülebilirdir: Siyasal temsiliyetin mantığı (halkı temsil eden olarak devlet – veya siyasal partiler) ile dışavurumun mantığı (çokluğun özgür yaratıcılığını dışavuran toplumsal hareketler) karşı karşıya. Temsiliyet, evrensel alanda "temsil edilmiş" bireyleri ele alır. Bu evrensel alan, bireylerin ampirik tikellikleri ile onların aşkınsal veya hukukî evrensellikleri arasındaki yarıkla damgalanmıştır; tekillikler, doğrudan etkileşimli ve üretken olan ve kendi yaratıcı güçlerini dışavuran atomlardır. Felsefî açıdan bu, Descartes/Kant karşısında Spinoza anlamına gelir. (Sartre'ın *Diyalektik Aklın Eleştirisi* [Critique of Dialectical Reason] adlı eserinde geliştirdiği "*pratico-inert*" [cansız pratik] kavramının yansımaları burada açıkça görülebilir.) Buradaki teorik sorun şudur: Çokluğun dışavurumu cinsinden tamamen örgütlenmiş bir toplum, "mutlak demokrasi" toplumu, temsiliyetsiz bir toplum tahayyül edilebilir mi? Bir sürekli seferberlik toplumu, her nesnel yapının öznel

---

taraftarlığını ve Sırp milliyetçi önyargılarını ispatlamak için çok sayıda videodan oluşan bir belgesel hazırladığında, Kusturica'yı mahkemeye vermiş ve savunma amacıyla tüm eski Yugoslavya'dan imza toplanmıştı.

[55] Negri, *Goodbye Mister Socialism*, s. 245.

üretkenliğin doğrudan bir dışavurumu olan bir toplum tahayyül edilebilir mi? Burada karşı karşıya olduğumuz şey, Varlık [*olma*] ile Oluş'un karşı karşıya (yaşayan üretkenlik ile temsilin dingin bir yapısının akametinin karşı karşıya) olduğu, her bir temsilin üretken dışavurumsallığa asalak olduğu eski felsefî mantıktır.

Belki de burada vurgu kaydırılmalıdır: "dışavurumsal üretkenlik olmaksızın temsiliyet olmaması"ndan "temsiliyetsiz dışavurumsal üretkenliğin olmaması"na. Hareketler çokluğunu "toplamak" yapısal olarak gayrımümkündür: "mutlak demokrasi", çokluğun tam ve doğrudan hükmünün bakış açısına dayanan bir yanılsamadır, iki heterojen boyutun sahte örtüşmesinin birleşik imgesidir. Tarkovski'nin *Solaris* filmi, yönetmenin aynı sahnede kahramanın içerisine fırlatıldığı Ötekilik ile kahramanın nostaljik hasretinin nesnesini, dönmeye can attığı daça evini, sınırları Solaris'in şekillendirilebilir çamurla sıvanmış evini, arketipik birleştirme fantazisi ile sonlanmaktadır – radikal Ötekilik bünyesinde, en içteki hasretimizin kayıp nesnesini keşfederiz. Aynı fantazmatik sahneleme Tarkovski'nin *Nostalgia* adlı filmiyle sonuçlanmaktadır: Köklerinden kopmuş başıboş kahramanımız İtalya'nın kırsal bölgelerinden birinde harap olmuş bir katedralin yıkıntılarının ortasındadır ve orada tamamıyla müstehcen bir unsur olarak hayallerinin malzemesi olan bir Rus daçası durmaktadır: Burada da sahne, daçanın önüne uzanmış olan kahramanın yakın çekimiyle başlar, böylece, bir anlığına, gerçekten de evine dönmüş gibi görünür; yavaş yavaş geri çekilen kamera daçanın fantazmik görüntüsünü arka plandaki İtalyan kırsalına yayacaktır. Sonlanmakta olan bu fantazi, birbirine karşıt, uyumsuz bakış açılarının yapay yoğunlaşmasıdır, tıpkı gözümüzün birini kapattığımızda bir kafesi, diğerini kapattığımızda da bir papağanı görmemizin istendiği gözlükçü testindeki gibi, şâyet iki gözümüzün ekseni uyumlu ise iki gözümüzü birden açtığımızda papağanı kafeste görmemiz gerekir. Şâyet ya Negri'nin "mutlak demokrasisi"nde ve kendisini doğrudan yöneten çokluk için de aynısı geçerliyse? Ya çokluk ile iktidar arasındaki yarık daimi ise?

Bu, Deleuze'ü terk etmemiz gerektiği anlamına gelir – terk etmemiz gereken şey yalnızca, Negri'nin Deleuze'ü tek yanlı bir şekilde, Deleuze'ün düşüncesinin radikal ikiliğini es geçen

sahiplenmesidir.[56] Deleuze'de işin içerisinde, birbirleriyle uyuşmayan iki ontoloji vardır: Maddî üretkenlik ile Anlamın zahiri akışı arasındaki azaltılamaz bir yarığı ortaya varsayarak, anlamın zahiri akışını steril gayrımaddî bir etki olarak kavrayan Deleuze, zahiri akışın üretken gücünü kutsayan Deleuze'e dadanmaktadır.

Deleuze'ün ontolojisinin temel koordinatları, Zahiri ile Edimsel arasındaki karşıtlık tarafından temin edilmektedir: Edimsel olanın mekânına (şimdiki zamandaki gerçek edimler, deneyimlenmiş gerçeklik ve biçimlenmiş bireyler olarak kişiler biçimindeki özneler) zahiri gölgesi eşlik etmektedir (proto-gerçeklik sahası, çoklu tekillikler sahası, gerçeklik deneyimimizde sonradan sentezlenmiş gayrışahsi unsurlar). İşte bu, "aşkınsal ampirizm"in Deleuze'üdür, Kant'ın aşkınına kendi biricik sapmasını katan Deleuze'dür: Gerçek aşkın mekân, çoklu tekil potansiyellerin zahiri mekânıdır, önceden mevcut olan istikrarlı ve kendisiyle özdeş bir öznenin henüz jestleri-duygulanımları-algıları olmayan, "katıksız" gayrışahsi tekil jestlerin, duygulanımların, algıların zahiri mekânıdır. Örneğin, Deleuze'ün sinema sanatını yüceltmesinin nedeni işte budur: Sinema; bakışı, imgeleri, hareketleri ve nihayet zamanı, verili bir özneye yüklenmelerinden "özgürleştirmektedir" – bir film izlediğimizde, herhangi bir özneye ait olmayan bir bakış açısından, "mekanik" kameranın bakış açısından imgeler akışı görürüz; kurgu [*montage*] sanatı sayesinde, hareket de, verili bir nesneye ve özneye yüklenmekten soyutlanmakta/özgürleşmektedir – bu gayrışahsi bir harekettir, bazı müspet kendiliklere yalnızca ikincil olarak, *a posteriori* yüklenen bir hareket.

Gelgelelim bu noktada, bu yapıdaki ilk çatlak belirir: Apaçık olmaktan çok uzak bir hamleyle, Deleuze bu kavramsal mekânı, üretim ile temsiliyet arasındaki geleneksel karşıtlığa bağlamaktadır. Zahiri alan, üretici temsiliyetler mekânına karşı üretken güçlerin alanı olarak (yeniden) yorumlanmıştır. Bu noktada, üretkenliğin molar tümleyici örgütlenmeler ve benzerleri ile sınırlanmış moleküler çoklu bölgelerinin standart konularının tümüyle karşı karşıyayızdır. Böylelikle Deleuze bu iki mantığı, "oluş ile olmak [*being*] karşıtlığı" başlığı altında, her ne kadar bu iki mantık temel olarak birbiriyle uyuşmaz olsa da, (Deleuze'ü ikinci mantı-

[56] Bkz. Slavoj Žižek, *Organs Without Bodies*, New York: Routledge 2003.

ğa yaklaştıran "kötü" etkiyi, Félix Guattari'ye[57] yükleyesi gelir insanın) özdeşleştirir görünmektedir. Üretimin uygun alanı, bu özelliğiyle anılan zahiri mekân *olmayıp*, daha ziyade, bu mekândan kurulmuş gerçekliğe, çokluğun çöküşüne ve bir gerçeklikte salınımlarına *geçiş*'tir – üretim, esasen zevahirilerin [virtualities] açık mekânının sınırlamasıdır, zahiri çokluğun belirlenimi/olumsuzlamasıdır (Deleuze, Spinoza'nın *omni determinatio est negatio** sözünü Hegel'e karşı işte böyle yorumlamaktadır).

Uygun Deleuze çizgisi, büyük erken dönem monograflarının (esas olanları *Difference and Repetition* ve *The Logic of Sense* olmak üzere) yanı sıra (*Proust and Signs* ve *Introduction to Sacher-Masoch* gibi) bazı daha kısa giriş yazıları çizgisidir. Daha geç dönem eserlerinde, *The Logic of Sense* adlı eserinin konularına dönüşünü damgalayanlar, iki sinema kitabıdır. Bu seri, Deleuze ve Guattari'nin beraber yazdığı kitaplardan ayrılmalıdır ve Deleuze'ün (ve aynı zamanda siyasal etkisinin) Anglosakson iktibasının "Guattarileştirilmiş" baskın Deleuze olmasına hayıflanmadan edemez insan. Deleuze'ün kendi metinlerinden hiçbirinin, hiçbir şekilde, doğrudan siyasal olmadığını kaydetmek son derece önemlidir; Deleuze "kendinde", fazlasıyla seçkinci, siyasete kayıtsız bir yazardır. Dolayısıyla, felsefî olabilecek tek ciddî soru şudur: Deleuze'ün Guattari'ye dönmesine doğasındaki hangi kördüğüm neden olmuştur? Deleuze'ün muhtemelen en kötü kitabı olan *Anti-Oedipus*, – Schelling'in *Weltalter* projesi çıkmazından "olumlu" ve "olumsuz" felsefe ikiliğine kayarak kaçmasına veya Habermas'ın "Aydınlanma'nın diyalektiği" çıkmazından araçsal ve iletişimsel akıl ikiliğine kayarak kaçmasına benzer bir şekilde – henüz yüzleşmediği bir çıkmazdan basitleştirilmiş "düz bir çözümle kaçmanın sonucu değil midir? Dolayısıyla, Deleuze'ün Guattari'ye itilmesinin nedeni, Guattari'ye önceki konumunun açmazından kolayca kaçabilmek için bir suçsuzluk delili sunması değil midir? Deleuze'ün kavramsal yapısı, çalışmasında aynı anda varolan *iki* mantığa, *iki* kavramsal karşıtlığa dayanmıyor mu? Bu içgörü, Fransızların *lapalissade***

[57] Burada yoğun Deleuze okuması nedeniyle Badiou'yu takip ettim, *Deleuze: The Clamour of Being*, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press 2000.

* Latince, Tüm belirlenimler olumsuzlamadır anlamında. –*ç.n*.

** Lapalissade (Fransızca): Aşikâr doğru, totoloji. –*ç.n*.

dediği şeye son derece yakındır, ki insan bunun bugüne kadar genel olarak algılanmamasına şaşırır:

Bir yanda, ilk olarak, anlam mantığı, duygu-olay olarak, cismani-maddî süreçlerin-nedenlerin *etkisi* olarak gayrımaddî oluşun mantığı, üretici süreç ile bu sürecin gayrımaddî anlam-etkisi arasındaki radikal yarığın mantığı:

> Maddî nedenlerin cisimsiz etkileri olan çokluluklar, hissiz veya nedensel olarak steril kendiliklerdir. Daima zaten geçmiş ve ebediyen gelmemiş katıksız bir oluşun zamanı, çokluluklarının bu hissizliğinin veya akametinin zamansal boyutunu oluşturur.[58]

Sinema, yüzey oluşunun, steril akışının nihai vak'ası değil midir? Sinematik imge içkin olarak steril ve hissizdir, her ne kadar cismani nedenlerin katıksız etkisi kendi sahte-özerkliğini elde ediyor olsa da.

Diğer yandan, ikinci olarak, Varlıkların *üretimi* olarak oluş mantığı:

> Ölçülü ve kapsamlı özelliklerin belirişi, sürekli bir *zahiri zaman-mekân* giderek kendisini edimsel süreksiz uzamsal-zamansal yapılara farklılaştırdığı tekil bir süreç olarak ele alınmalıdır.[59]

Deleuze, film ve edebiyat incelemelerinde duygulanımların tözsüzleşmeleri üzerinde durur: Bir sanat eserinde, bir duygulanım (örneğin, can sıkıntısı) artık edimsel kişilere yüklenebilir değildir, aksine boşta salınan bir olay haline gelir. Bir duygulanım olayının bu gayrışahsi yoğunluğu nasıl olur da bedenlerle veya kişilerle ilgili olur? Bu noktada aynı muğlaklıkla karşı karşıyayız: Bu gayrımaddî duygulanım, ya katıksız Oluş'un steril bir yüzeyi olarak etkileşimde bulunan bedenlerce üretilir ya da cisimlerin edimselleşmesi (Oluş'tan Varlık'a geçiş) yoluyla ortaya çıkan zahiri yoğunlukların parçasıdır.

Dahası bu karşıtlık, bir kez daha materyalizm ve idealizm karşıtlığının kendisi değil midir? Bu karşıtlığın Deleuze'deki anlamı şudur: *The Logic of Sense*, *Anti-Oedipus*'a karşı. Ya Duygu-Olayı, katıksız Oluş'un akışı cismani-maddî nedenlerin kar-

---

[58] Manuel DeLanda, *Intensive Science and Virtual Philosophy*, New York: Continuum 2002, s. 107-108.

[59] A.g.e., s. 102.

maşıklığının gayrımaddî (ne etkin ne de edilgen, ama nötr) etkisidir ya da müspet cismani kendiliklerin kendi Oluş sürecindeki katıksız akışın ürünüdür. Zahiriliğin sonsuz alanı, ya etkileşim halindeki cisimlerin gayrımaddî etkisidir ya da cisimlerin kendileri bu zahiri alanın kendisinden kendilerini edimselleştirerek ortaya çıkarırlar. Deleuze, *The Logic of Sense* eserinde gerçekliğin kökeninin [*genesis*] iki mümkün tarzı kılığındaki bu karşıtlığı bizzat geliştirir: Biçimsel köken, gerçek köken tarafından tamamlanır; gerçek köken, gayrımaddî olay-yüzeyinin kendisinin cismani etkileşimden belirmesini izah etmek üzere.

Üretken Oluş'un alanı olarak zahiri ile steril Duygu-Olayı'nın alanı olarak zahiri arasındaki bu karşıtlık, aynı zamanda, "organsız beden" (OB) ile "bedensiz organ" (BO) arasındaki karşıtlık değil midir? Bir yandan, katıksız Oluş'un üretken akışı, işlevsel organlar olarak henüz yapılandırılmamış veya belirlenmemiş beden, OB değil midir? Öte yandan, BO bir bedende gömülmüş olma durumlarından çıkartılmış, katıksız duygulanımın zahiriliği değil midir, tıpkı *Alice in Wonderland*'deki o bedeni artık varolmadığında bile varlığını tek başına sürdüren Sırıtkan kedinin gülüşü gibi?

> "Peki" dedi Kedi ve bu kez hayli yavaşça kayboldu ortalıktan, kuyruğunun ucundan başlayıp sırıtmasıyla son bulacak gülüşü, kedinin kendisi gittikten sonra bile bir süre kaldı orada. "Pekâlâ! Sırıtmayan bir kediyi çok kez görmüştüm" diye düşündü Alice; "ama kedisiz bir sırıtış! Hayatımda gördüğüm en tuhaf şey bu!"

Çıkartılmış BO'a dair bu mefhum, *The Time-Image*'da etkili bir şekilde yeniden belirir, burada anıldığı gibi kendi başına, artık bir bedene bağlı olmayan özerk bir organın *bakışı* kılığında. Bu iki mantık (gerçekliği üreten güç olarak Olay; cismani etkileşimlerin steril, katıksız etkisi olarak Olay) aynı zamanda, iki ayrıcalıklı psikolojik duruşu içerir: Oedipal matriks tarafından bilahare zorlanan Oluş'un üretici Olayı, yoğunlaşmış arzunun gayrişahsi çokluğundaki birleşik öznenin patlaması olan bu "şizo"nun üretken gücüne; steril, gayrımaddî etki olarak Olay, işlevi cinsel *passage à l'acte*'i ilelebet erteleme işlevini yerine getiren sahnelenmiş törenlerin usandırıcı, mükerrer oyunundan tatmin olan, mazoşist figüre dayanmaktadır. Peki, kendini herhangi bir çekince olmaksızın çoklu tutkuların akışına bırakan şizo ile aynı steril

jesti özenle tekrarlayıp durduğu gölgeler tiyatrosu performansına bağlayan mazoşist arasındaki karşıtlıktan daha güçlü bir karşıtlık tahayyül edilebilir mi?

Peki ama, ya Deleuze'ün maddî bedenlerin birbirine karışması ile duygunun gayrımaddî etkisi arasındaki karşıtlığını, temel ve üstyapı arasındaki Marksist karşıtlıka benzer şekilde kavrarsak? Oluşun akışı, *mükemmel* [*par excellence*] üstyapı değil midir – steril gölgeler tiyatrosu ontolojik açıdan maddî üretim alanındaki ilişkisinden kopmuştur ve tam da bu özelliği ile Olay'ın tek mümkün mekânıdır? Deleuze'ün iki ontolojisi arasındaki gerilim, net biçimde, iki farklı siyasal mantıkta ve pratikte sonuçlanmaktadır. Üretken Oluş'un ontolojisi, net biçimde iktidarın molar tümleyici sistemine direnen ve onu baltalayan moleküler gruplar çokluğunun, kendi kendilerine örgütlenmeleriyle ilgili solcu konu başlığına yol açmaktadır – baskıcı, şeyleşmiş sisteme karşı kendiliğinden, hiyerarşik olmayan, canlı çokluğu tarif eden eski mefhum, felsefî idealist öznelcilikle bağlantılı örnek solcu radikalizm vak'ası. Buradaki sorun, bunun, Deleuze'ün düşüncesindeki elverişli tek siyasallaşma modeli olmasıdır: Diğer ontoloji, Duyu-Olayı sterilliğinin ontolojisi "siyaset dışı" olarak belirir. Fakat, ya bu diğer ontoloji aynı zamanda, Deleuze'ün kendisinin farkında olmadığı, kendine ait siyasal bir mantık ve pratik içeriyorsa? Bu durumda, 1915'te, devrimci pratiği yeniden temellendirmek için Hegel'e --doğrudan onun siyasal yazılarına değil ama esasen onun *Mantık*'ına– dönen Lenin gibi ilerlememiz gerekmez mi? Ya, aynı şekilde, burada keşfedilmesi gereken başka bir Deleuzecü siyaset varsa? Bu yöndeki ilk ipucu, *cismani nedenler/oluşun gayrımaddî akış* çifti ile eski Marksist *temel/üstyapı* çifti arasında orda hazır bekleyen-anılmış paralellik tarafından sağlanabilir: Böylesi bir siyaset, devrimci Olayların, hakiki anlamda siyasal mantık patlamasının yanı sıra gerçeklikte yer bulan "nesnel" maddî/toplumsal-ekonomik süreçlerin indirgenemez ikiliğinin ikisini birden hesaba katacaktır. Peki ama ya siyaset alanının doğası "steril"se, sahte-nedenlerin alanıysa, bir gölge tiyatrosuysa, fakat yine de gerçekliği dönüştürmede hayatiyse?

Bunun anlamı, steril zahiri hareketlerle iktidarın edimselliği arasındaki *boşluğun* kabul edilmesi gerektiğidir. Bu çözüm gö-

ründüğünden daha paradoksaldır: Zahiriliğin dışavurumsal üretkenlik anlamına geldiği, oysa edimsel devlet iktidarının temsiliyet düzeyinde işlediği akılda tutulmalıdır: Üretkenlik "gerçek", devlet ise temsilidir. Üretkenliğe karşı Varlık'ın müspet düzeni biçimindeki felsefî paradigmadan kurtulmanın yolu budur: Gerçek boşluk, gerçeklik ile gerçekliğin temsili arasındaki boşluk değildir; gerçeklik ve temsil karşıt olmayıp aynı taraftadır, müspet Varlık'ın aynı düzenini oluştururlar. Üretkenlik, böylece, tözsel Varlık'ın sırf görünüşünün karşısına konması gereken, gerçekliğin kaynağı veya metafizik ilkesi değildir: Tözsel Varlık, "gerçekten olan her şey"dir, oysa üretkenliğin nedenselliği, üretkenliğin belirsiz bir zahiri nüfuz alanı "steril"liğinde işlemesi nedeniyle, bir sahte-nedenselliktir.

Bu ikilik, günümüze Dünya ile Yeryüzü arasındaki deneyimimizi tanımlayan çatışkıda karşılaştığımız Heideggerci mücadelede önceden canlandırılmamış mıdır? Bir yandan, deneyimimizin akıcılaştırılması (uçuculaştırılması), tözsüzleştirilmesi bulunmaktadır; bu büyüyerek infilak etmekte olan "varolmanın hafifliği", bir insan olarak kendi kimliğimizin donanımdan yazılıma, bir donanımdan diğerine tekrar yüklenebilir bir programa dönüşümüne dair siber-hayalde doruğuna ulaşmaktadır. Gerçeklik bu noktada, zahirileşmiştir, herhangi bir başarısızlık, geri sararak ve onun üzerinde başka bir deneme yoluyla silinebilir. Fakat, içerisinde ikâmet ettiğimiz bu sanallaşmış dünya, genellikle ekolojik felâket ihtimali olarak işaret ettiğimiz izin tehdidi altındadır, – ölçülemeyen ağırlık ve karmaşıklık, Yeryüzünün eylemsizliği bizi yakalayıp, bizim Yeryüzünde hayatta kalışımızın görünmez arkaplanındaki temelini oluşturan ve tabiî yok edebildiğimiz (ve böylelikle kendimizi yok edebildiğimiz) kırılgan dengeyi anımsatmaktadır bize – küresel ısınma üzerinden, yeni virüsler yoluyla, Yeryüzüne çarpan devasa bir asteroit üzerinden... Varoluşumuzun dayanılmaz hafifliği (gerçekliğin direnişini basitleştiren ve bize "sürtünmesiz" bir dünyayı temin eden medya, en tuhaf hisleri bile bir tıkla sağlamaktadır) ile Yeryüzünün öngörülemez arkaplanı arasındaki gerilim, insanlık tarihinde hiçbir zaman bu kadar elle tutulur olmamıştır.

Negri, devlet iktidarıyla kendi kendine örgütlenmiş çokluğun hareketleri arasındaki gerilim/diyalog olarak "yönetişim" formü-

lünü önerdiğinde, kendi siyasal düzlemine uygun bir çözüm formülünü takip etmiş olmuyor mu? Mao bu ikiliğin gayet farkındaydı, Kültür Devrimi zirvesindeyken, Şangay komünü, parti-devlet aygıtının kendisinden kurtulup onu komünal öz-örgütlenmeyle yer değiştirmeye kalkıştığında, işte bu yüzden müdahale etmişti – Mao, böylesi bir örgütlenmenin "karşı devrimi bastırmaya gelince fazla zayıf"[60] kalacağı uyarısında bulunmuştu, bu tehlikeye gelince, ihtiyaç olunan şey katıksız ve çıplak güçtü:

> Önemli şeyler arasında, iktidara sahip olmak en önemlisidir. Hal böyle olunca, devrimci kitleler, sınıf düşmanlarına karşı derin bir öfkeyle birleşmeyi, büyük bir ittifak oluşturmayı ve iktidarı ele geçirmeyi kafaya koymalıdır! İktidara el koy! İktidarı ele geçir! Karşıdevrimci revizyonistler ve burjuva gerici çizgisine ısrarla yapışanların el koyduğu tüm parti iktidarı, siyasal iktidar ve malî iktidar yeniden ele geçirilmelidir.[61]

Mao'nun bu müdahalesi genellikle onun, Kızıl Muhafızları amansızca manipüle ettiğinin kanıtı olarak alıntılanmaktadır: Onlara yalnızca parti *nomenklaturası* bünyesindeki muhaliflerini ezmek için ihtiyaç duyuyordu, böylece bu iş yapıldığı ve Muhafızlar, parti-devlet aygıtını feshetmeyi ve gerçekten yönetimi ele geçirmekte üstelediği an, Mao orduya, hâlâ istikrarlı işleyişini muhafaza eden tek devlet aygıtı olan Kızıl Muhafızların direnişini ezip, milyonlarca Muhafızı "yeniden eğitilmeleri" için kırsal alana gönderme emrini vermiştir... Fakat, ya böyle bir okuma, fazlasıyla bayağıysa ve meseleyi ıskalıyorsa? Ya Mao, çokluğun hareketlerinin serpilmesinin İktidarın bir *tertibata*, bünyesinde işlediği mekânı yapılandıran ve ayakta tutan bir tertibata, zaten-daima dayandığının farkındaysa? Günümüzde, eşcinsel hakları, insan hakları ve benzeri hareketlerin tümü, taleplerinin tek alıcısı olmakla kalmayıp onların etkinliğinin çerçevesini (istikrarlı bir sivil hayatı) sağlayan devlet aygıtlarına dayanmaktadır.

Mao'ya yönelik en temel eleştiri, postmodern Sol'un geleneksel "Leninist" Marksistlere yönelttiği standart bir eleştiridir: Hepsinin devlet iktidarına, devlet iktidarını ele geçirmeye odaklandığı eleştirisi. Gelgelelim, süreçteki çeşitli başarılarına

---

[60] Alıntılanan yer, Roderick MacFarquhar ve Michael Schoenhals, *Mao's Last Revolution*, Cambridge, MA: Harvard University Press 2006, s. 168.

[61] Alıntılanan yer, age., s. 168-169.

rağmen devlet iktidarını ele geçirme hedeflerinde perişanlık derecesinde başarısız oldular. Dolayısıyla Sol, farklı olmakla birlikte daha mütevazı, fakat aslında çok daha radikal bir stratejiyi benimsemelidir: Devlet iktidarından çekilip doğrudan doğruya toplumsal hayatın, gündelik pratiklerin toplumsal yapının bütününü ayakta tutan dokuyu dönüştürmeye odaklanmak. Bu konumun en incelikli işlenmiş biçimi John Holloway tarafından verilmiştir: *Change the World without Taking Power*.[62] "Yapmak"la (insan etkinliği, canlı emek) "yapılmış"ın (ölü emek, sermaye) mütemadiyen tartışmaya açık olan ayrıştırılmasının anlamı, insanlar arasındaki ilişkilerin şeyler arasındaki ilişkiye indirgenmesidir. Yapmanın toplumsal akışı, Holloway'in terimleriyle insanî "-e gücü/muktedir olma" ["*power-to*"], "üzerine-gücü/iktidar" ["*power-over*"] tarafından yıkılmıştır. Gündelik varoluşumuz, gizli ve açık, şiddetli ve baskılanmış, bilinçli ve bilinçsiz bir mücadeleler serisidir. "Prens-partimiz bizi öpmeye gelinceye dek kendi yabancılaşmamızda donmuş kalmış bir insanlığız, ama bir Uyuyan Güzel değiliz, aksine kendimizi lanetten özgürleştirmek için sürekli mücadele içerisinde yaşıyoruz."[63] Bu nedenle, radikal bir toplumsal değişim yaklaşımı anti-fetişist olmalıdır, ne var ki fetişizmin tam karşıtı, tam da görülemeyen veya planlanamayan "karanlık boşluk"tur, yürüyerek açtığımız bir patika, soru sormanın kendisinde sorduğumuz sorulardır.

Bu yaklaşımda bir karar momenti vardır – bu moment, ilkin La Boétie tarafından gönüllü kölelik üzerine yazılan denemede, klasik formülasyonda sunulmuş hakikattir: İktidara [*power*] edilgen bir şekilde dayanmamız gücü teşkil etmektedir, kendinde çok güçlü olduğu için güçten korkmayız ve güce itaat etmeyiz; aksine, güç, güçlü görünür çünkü ona böyle muamele ederiz. Bu olgu, büyülü bir edilgen devrime kapı açar, güçle doğrudan yüzleşmek yerine, köstebeğin yeraltını kazması yoluyla, onu ayakta tutan gündelik ritüellere ve pratiklere katılmaktan imtina ederek, onun altını tedricen oyan bir devrime. Hindistan'daki Britanya karşıtı direnişe önderlik ederken, Mahatma Gandhi'nin yaptığı bir bakıma tam olarak bu değil miydi? Sömürgeci devlete doğrudan saldırmak yerine, sivil itaatsizlik hareketleri, İngiliz ürünle-

[62] Bkz. John Holloway, *Change the World Without Taking Power: The Meaning of Revolution Today*, Londra: Pluto 2002.

[63] A.g.e., s. 31.

rine boykot hareketleri, sömürgeci devletin kapsamının dışında bir toplumsal mekân yaratma hareketleri örgütlemişti.

Sermaye hükümranlığının bu şekilde altının oyulmasının bir başka alanı da tüketicilerin öz-örgütlenmeleridir. Bu görüşe göre, üretime, toplumsal hayatın tek tözsel gerçekliği olarak ayrıcalık tanıyan geleneksel solcu tutum bırakılmalıdır: İşçi-üreticinin ve tüketicinin konumu, farklılıkları birbirine indirgemeden ve birini diğerinin "daha derin hakikati" olarak ayrıcalıklı kılmadan devam ettirilmelidir.[64] Değer üretim sürecinde yaratılmıştır; fakat, değer orada yalnızca potansiyel olarak yaratılmış gibidir, zira değer, yalnızca üretilmiş meta satıldığında ve P-M-P döngüsü böylece tamamlandığında değer olarak *edimselleşmektedir*. Burada hayatî olan şey, değerin üretilmesiyle değerin edimselleşmesi arasındaki zamansal *aralıktır*: üretimi yapılmış olsa bile, dolaşım süreci başarıyla tamamlanmadan, sözcüğün kati anlamıyla [*stricto sensu*] değer yoktur – buradaki zamansallık, *futur antérieur*'ün [gelecekteki geçmiş] zamansallığıdır, başka bir deyişle, değer, hemen olmaz, yalnızca "olmuş olacaktır", geriye dönük olarak edimselleşir, performatif olarak yürürlüğe koyulur. Üretimde değer, "kendinde" üretilirken, yalnızca tamamlanmış dolaşım süreciyle "kendi için" hale gelir. Kojin Karatani'nin üretim sürecinde üretil*miş ve üretilmemiş* değerin Kantçı çatışkısı işte bu şekilde ortadan kaldırılır: Değer orada yalnızca "kendinde" üretilir. Kendinde ile kendi için arasındaki bu aralık nedeniyle kapitalizm, biçimsel demokrasiye ve eşitliğe ihtiyaç duymaktadır:

> Sermayeyi, efendi-köle ilişkisinden tam olarak ayıran şey, işçinin sermayeyle tüketici ve değişim değeri sahibi olarak, para sahibi biçiminde yüzleşmesidir, para biçimi içerisinde işçi, dolaşımın basit bir merkezi –sermayenin, işçinin işçi olarak özgüllüğünün ortadan kalktığı sonsuzca çok merkezinden biri– haline gelmektedir.[65]

---

[64] Dahası, yeri gelmişken, devlet sosyalizminin planlı ekonomisi, tüketicilere ihtiyaç duydukları ve istedikleri malları sağlamada sınıfta kalarak, üretimi tüketim pahasına ayrıcalıklı tutmanın korkunç bedelini ödemedi mi? Post-Marksist solcular, proletaryanın yeni biçimi olarak "tüketiciler sınıfından" [*consumariat*] söz ettiklerinde, işaret ettikleri şey, işçi ile tüketicinin nihai özdeşliğidir – işte *bu* nedenledir ki, kapitalizmde, işçi biçimsel olarak özgür olmalıdır.

[65] Marx, *Grundrisse*, s. 420-421.

Bunun anlamı şudur: Sermaye yeniden üretilme döngüsünü tamamlamak için rollerin tersine döndüğü bu kritik noktadan geçmek zorundadır: "[...] artı değer, ilkece ancak *bütün olarak* işçilerin ürettiklerini geri satın almasıyla gerçekleşir."[66] Bu nokta, Karatani için hayatî önemdedir: Günümüzde sermayenin hükümranlığına karşı çıkmak için anahtar önemdeki kaldıracı sunmaktadır: Proletaryanın saldırısının doğal olarak odaklanması gereken nokta tam da, sermayeye alıcı konumundan yaklaşmaları ve sonuç olarak kendilerine yaltaklanma mecburiyetinde kalmış olan sermaye değil midir? – "[...] şâyet işçiler bir biçimde özne haline geleceklerse, bu yalnızca tüketiciler olarak olacaktır."[67]

Tüketimin günümüzdeki bu kilit rolü, kendisini beklenmedik bir yolla yeniden ileri sürmüştür. Georges Bataille'in, kapitalizmin sonu gelmez vurgunculuğunun "kısıtlı ekonomisi" karşısına yerleştirdiği egemence tüketimin [*sovereign expenditure*], "genel ekonomisi" mefhumuna göndermede bulunan, Alman post-hümanist filozof Peter Sloterdijk, kapitalizmin bizatihi doğasındaki aşmanın, kapitalizmin kendindeki yarılmışlığın anahatlarını sunmaktadır: Kapitalizm zirvesine, "kendi perişan durumuna hapsolmuş klasik Sol'un, hayalini kurabildiğinden tümden farklı olan, kendisinin en radikal –ve tek bereketli– karşıtını kendi kendine yarattığında"[68] yükselir. Sloterdijk'in, Andrew Carnegie'den olumlu bahsetmesi yolu göstermektedir: Zenginliğin sonu gelmeyen birikiminin kendisini olumsuzlayan egemen jesti, bu zenginliği fiyatının ötesindeki ve piyasa dolaşımı dışındaki şeylere harcamaktır: Kamu yararı, sanatlar ve bilimler, sağlık, vb. Bu son "egemen" jest, kapitalistin daha fazla para kazanmak için, para kazanma ve sonu gelmez bir şekilde genişleyerek kısırlaşmış olan yeniden üretim döngüsünden kurtulmasını sağlar. Birikmiş zenginliğini kamu yararı için bağışlayan kapitalist, aynı zamanda sermayenin sırf kişileşmesi ve sermayenin yeniden üretim döngüsü olarak kendisini olumsuzlar: Hayatı anlam kazanır. Amacı, kendisinde olan [*autotelic*] bir hedef

[66] Kojin Karatani, *Transcritique. On Kant and Marx*, Cambridge, MA: MIT Press 2003, s. 20.

[67] A.g.e., s. 290.

[68] Peter Sloterdijk, *Zorn und Zeit*, Frankfurt: Suhrkamp 2006, s. 55.

olarak genişlemiş yeniden üretimden ibaret değildir bundan böyle. Dahası, kapitalist böylece, *eros*'tan *thymos*'a, biriktirmenin sapkın "erotik" mantığından kamusal tanınmaya ve itibara kaymasını tamamlamaktadır. Bunun anlamı, Soros veya Gates gibi figürlerin, kapitalist sürecin kendisine içkin olan kendini olumsuzlamasının kişileşmeyle yücelmesinden başka bir şey değildir: Hayırseverlik işleri –kamu refahına yaptıkları muazzam bağışları– kişisel bir kendine özgülükten ibaret değildir. İster samimi olsun ister ikiyüzlü, kapitalist dolaşımın, katı ekonomik duruş noktasından kaynaklanan zorunlu mantıksal sonuç noktasıdır, zira bu, kapitalist sistemin krizini ertelemesini sağlamaktadır. Kapitalizm, dengesini –zenginliğin bir tür yeniden dağıtımına gerçekten de muhtaçtır– yeniden tesis etmektedir, ölümcül bir tuzağa düşmeden: Hıncın yıkıcı mantığı ve zenginliğin sadece devletçi zor yoluyla genelleştirildiği sefâletle sonuçlanabilecek olan yeniden dağıtımı. Eklenmelidir ki, bir tür dengeyi yeniden tesis etmenin diğer tarzından ve egemen tasarrufu üzerinden *thymos* öne sürmekten, açıkça söylersek savaşları öne sürmekten de kaçınır. Bu paradoks, hazin bir açmazımıza işaret etmektedir: Çağdaş kapitalizm, kendisini tek başına yeniden üretemez. Toplumsal yeniden üretim döngüsünü ayakta tutmak için ekonomi dışı hayırseverliğe muhtaçtır.

Yönetişim ve hareketler

Her devrim, şu şekilde iki farklı veçheden oluşur: Olgusal devrim artı manevi reform, açıkça söylersek, devlet iktidarı için edimsel mücadele artı geleneklerin, gündelik hayatın töz dönüşümü için zahiri mücadele – Hegel'in "Tinin sessiz dokuması" dediği ve iktidarın görünmez temellerinin altını oyan, böylece biçimsel değişiklik, ölü biçimin ölmüş olduğunun yalnızca anımsatılmasını gerektiren, halihazırda gerçekleşmiş olanın kayda geçirildiği nihai edimdir ve ölmüş olan dağılıp gider. Yine *Phenomenology* adlı eserinde Hegel, Diderot'nun *Rameau'nun Yeğeni* [Nephew of Ramean] adlı eserinden "Tinin, tözünün yalın içedönüklüğünde sessiz ve durmaksızın örmesi"ne dair ünlü bir parçayı alıntılar:

> [...] [Tin –*ç.n.*] şerefli rollere baştan aşağıya sızmaktadır ve yakında bilinçsiz mabutun tüm üyelerinin ve hayatî organlarının tam hâkimiyetini üzerine almıştır; derken "güzel bir sabah, yoldaşını dir-

seğiyle iter ve güm! Şangırtı! Mabut yere düşer." Şâyet enfeksiyon, tinsel yaşamın her bir organına nüfuz etmişse, "hoş bir sabah"da, öğle vakti de cansızdır.[69]

Fakat, bu Hegel'in son sözü değildir: Bu "Tin, kendi eylemini katıksız içgörünün gerçekleşmesinin yalnızca bir yanında gizlemekte"olduğu ana dikkat çekerek devam eder: Aynı zamanda, bilinçli bir edim olan bu Tin, "kendi momentlerine açık bir görülür varoluş vermeli ve kendi anti-teziyle düpedüz karmaşanın yaşandığı bir sahnede şiddetli bir mücadeleye girişmelidir."[70] Yeni'ye geçiş, sürmekte olan ihtiraslı bir mücadeleyi içermektedir, karşıt güç, orda hazır-bekleyen karşıtının mantığıyla nasıl döllendiğini bir kez fark ettiğinde biten bir mücadele.[71] O halde, görünüşte birbirlerine karşıt olan iki özelliği (biçimin öncelliği; "Tin'in sessizce örmesi") birlikte nasıl yorumlamamız gerektiğinin yanıtı budur: Bunlardan ikincisi, içerikle değil ama biçimin kendisiyle ilgilenmektedir – bir kez daha, televanjelist* bir vaiz söz konusu olduğunda, bu "sessiz örme" mesajını kendi biçimi düzleminde (mesajını verme tarzı mesajın içeriğini alt üst etmektedir) baltalamaktadır.

Kültür Devrimi gibi başarısızlıklardan alınacak ders, artık odağın, temsile, devlet düzenine, sermayeye ve benzerlerine ihtiyaç duymayan üretken dışavurumsallığın tam hükümranlığını içeren ütopik hedeften, "Mevcut liberal-demokratik temsili devletin yerini ne tür bir temsiliyet almalıdır?" sorusuna kaydırılması gerektiğidir. Negri'nin "yurttaşın geliri"ni konu edinen önerisi, bu anlamdaki bir delalet değil midir? Bu öneri, kurumsal-temsili bir tedbirdir (*homini sacer* için değil, tam yurttaşlar için – devlet

[69] G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, Oxford: Oxford University Press 1977, s. 332.

[70] A.g.e.

[71] Örneğin, gerici-Aydınlanma karşıtı akıl yürütmenin kendisi, performanslarında Aydınlanmanın öncüllerinin ideolojik öncüllerine gizlice dayandığında – Robert Filmer'in John Locke'a karşı polemiğinden mesajlarını vermelerinin ta kendisinin mesajı baltaladığı günümüzün televanjelistlerine dek, söz konusu olduğu gibi – liberal karşıtlarında narsist rahatına düşkünlükten ticarileşmiş medyatik merasimlere dek son derece hiddetli bir biçimde eleştirdikleri özellikleri sergilemektedirler.

* Amerika'da televizyon kanalı sahibi de olan, televizyonu sıklıkla vaaz aracı olarak kullanan din adamları. Türkiye'de de bolca sahne almaya başlamışlardır. –*ed.*

temsiliyetini imlemektedir); birey üretkenliğine bağlı olmaktan ziyade, dışavurumsal üretkenliğin mümkün mekânını açmayı amaçlayan temsili *koşul ve çerçeve*'dir.

Negri, çağdaş durumu "daimi yönetişim" durumu olarak vasıflandırmaktadır:

> İktidar ikiye parçalanmıştır. Gerçekleştirilmesi için, artık bir norm belirme imkânına sahip değildir, bilahare somut bir idarî edimde icra edilmelidir. Norm, öznelerin katılımı olarak görülmesi gereken konsensüs olmaksızın gerçekleştirilemez.[72]

Yeri gelmişken bu "ikili iktidar" mefhumunun, yani temsili devlet iktidarı ile "dışavurumsal" hareket konseyleri arasındaki etkileşim olarak "yönetişim" mefhumunun, Sol'da uzun bir geleneğe sahip olduğu belirtilmelidir – diğerlerinin yanı sıra, Karl Kautsky tarafından 1918-19'da "ya millet meclisi ya konsey meclisi" biçiminde münhasıran savunulan alternatif reddedildi, her biri iyi tanımlanmış farklılıkları ve özel görevleri yerine getirecek şekilde bütünleşeceklerdi

> Kautsky, konseylerin, nüfusun çoğunluğunun desteğini alsalar bile, hem teknik açıdan hem de siyaseten yetersiz olduklarından, seçime dayalı temsiliyetin tek biçimi olarak seçilmemeleri gerektiğini öne sürüyordu. Münhasıran konsey biçimini seçmek, iş yerine ve mesleğe dayanan bir sistemi öne sürmek olacaktır, ki bu tikelci ve korporatist eğilimleri dayatacaktır. [...] Bir millet meclisi için yapılan parlamenter seçimlerdeyse, öte yandan, toplumsal çıkarlar homojenleşmiş olur ve büyük siyasal partiler etkinlik kazanmış olurlar.[73]

Kautsky'nin eleştirisinin hedefindeki Trotskiy, sınıf öz-örgütlenmesi ile devrimci öncü partinin siyasal önderliği arasındaki karşılıklı etkileşim savunmasında aynı ikiliği savunmaktadır.[74]

"Dışavurumcu" çokluğun yirminci yüzyıldaki doğrudan demokrasisinin esas biçimine konseyler ("sovyetler") denmekte-

---

[72] Negri, *Goodbye Mister Socialism*, s. 139-140.

[73] Alıntılanan yer, Massimo Salvadori, *Karl Kautsky and the Socialist Revolution*, Londra: Verso 1979, s. 237.

[74] Trotskiy'nin, öncü partiye ihtiyaca dair argümanlarından biri özellikle ilginçtir: Konseylerdeki öz-özgürlenmenin partinin rolünü üstlenmesinin önünde siyasal-psikolojik bir neden de bulunmaktadır – halk, "kesintisiz yüksek gerilim ve yeğin eylemlilik halinde yıllarca yaşayamaz." Bkz. Ernest Mandel, *Trotsky as Alternative*, Londra: Verso 1995, s. 81.

dir – onlarda eski Yunan hayatındaki *polis*'in yansımasını gören Hannah Arendt gibi liberaller de dahil olmak üzere, Batı'da (neredeyse) herkes onları sevmektedir. "Gerçekten-mevcut sosyalizm" devri boyunca, "demokratik sosyalistler"in gizli umudu, halkın öz-örgütlenme biçimi olarak yerel konseyler olan "sovyetlerin" doğrudan demokrasisiydi; "gerçekten-mevcut sosyalizm"in düşüşüyle birlikte, ona daima dadanan bu özgürleştirici gölgenin de nasıl kaybolduğu son derece semptomatiktir – bu, "demokratik sosyalizm"deki konsey modelinin, "bürokratik" olan "gerçekten-mevcut sosyalizm"in hortlakvari bir ikizinden ibaret olduğu, kendisinin müspet tözsel müspet içerikten yoksun bir içkin ihlali olduğu, diğer bir deyişle, toplumun daimi temel örgütlenme ilkesi olarak işe yarayamadığı gerçeğinin nihai doğrulaması değil midir? "Gerçekten-mevcut sosyalizm" ile konsey demokrasisinin ikisinin birden paylaştığı şey, toplumun siyasal "yabancılaşma"yı (devlet aygıtları, siyasal hayatın kurumsallaşmış kuralları, hukuk düzeni, polis, vb.) engelleyecek bir kendiliğinden anlaşılır örgütlenmesi imkânına inançtı – ve "gerçekten-mevcut sosyalizm"in sonuna dair temel deneyim, bu *ortak* özelliğin tam olarak reddi değil midir, toplumun "altsistemlerin" karmaşık bir ağı olduğu olgusunun boyun eğmiş, "postmodern" kabulü müdür? Tam da bu nedenle "yabancılaşma" belirli bir düzeyde toplumsal hayattan oluşturulmuştur, böylelikle tamamıyla kolay anlaşılır bir toplum, totaliter potansiyeli olan bir ütopya olmasının nedeni budur.[75] O halde, aynısının favelalardan [*gecekondular*] "postendüstriyel" dijital kültüre dek (Bilgisayar korsanlarının "kabile" niteliğindeki yeni toplulukların betimlemeleri, sıklıkla konsey demokrasisini çağrıştırmıyor mu?) günümüzün "doğrudan demokrasi" pratikleri için de geçerli olmasına şaşmamalı: Hepsi de bir devlet aygıtına dayanmak zorundadır, diğer bir deyişle, yapısal nedenlerle, bütün bir sahayı ele geçiremezler.

Negri'nin "hareketler olmaksızın yönetim olmaz" şiarına, bu nedenle, hareketlere mekân sağlayan bir devlet iktidarı olmaksızın, "yönetim olmaksızın hareketler olmaz"la karşı çıkılmalıdır.

---

[75] Bu duruşun net bir ifadesi için bkz. Martin Jay, "No Power to the Soviets", *Cultural Semantics* içinde, Amherst, MA: University of Massachusetts Press 1998.

Negri, temsili-demokratik sistemi reddetmektedir: "Parlamenter temsil sistemi bozulmuştur – orada bir şey yapamazsınız. Yeni şeyler icât etmeye ihtiyacımız var."[76] Fakat "dışavurumsal" hareketler, varsayılan bir Zemin'e dayanmak zorundaysa, hareketlerin dışavurumsal özgürlük uygulaması için zorunlu Zemini sağlaması nedeniyle demokrasi (doğrudan biçimi değil ama tam da temsili biçimi) savunulmalıdır: Demokrasinin soyut-evrensel biçimsel karakteri (kişi başına bir oy vb.), böylesi bir nötr zemini sağlamak için tek uygun karakterdir.

Sıradan demokratik siyasal parti ile "daha güçlü" (büyük harfli) Parti (Komünist Parti'deki gibi) arasındaki farkı dile getirmemizi sağlayan şey, temsili demokrasi ile "hareketlerin" doğrudan dışavurumu arasındaki gerilimdir: Sıradan bir siyasal parti, temsil işlevini tamamen kabul etmektedir, bu partinin tüm meşruiyeti seçimlerle sağlanmaktadır, oysa Parti, demokratik seçimlerin biçimsel usulünü, kuvvetlerini "dışavuran" hareketlerin gerçek siyasal dinamikleri karşısında ikincil olarak görür. Bu elbette, Parti'nin kendisine dışsal olan hareketlerde meşruiyetini aradığı anlamına gelmez; Parti aksine, kendisini hareketlerin *Selbst-Aufhebung*'u (kendini içererek aşması) olarak algılar/koyar: Hareketlerle müzakere yapmaz, Parti, siyasal evrensellik biçimine dönüştürülmüş, tüm devlet iktidarını üstlenmeye hazır bir harekettir ve bu özelliği itibarıyla *ne s'autorise que de lui-même*.*

Demokrasinin karşısında yetersiz olduğu şey, Badiou'nun, temsiliyetin temsil olunan üzerindeki kurucu fazlalığı dediği şeydir. Hukuk düzleminde, devlet iktidarı yalnızca kendi tebâsının [*subjected*] çıkarlarını ve benzerlerini temsil eder, onlara hizmet eder, onlara karşı sorumludur ve kendisi onların denetimine tâbidir; gelgelelim, alttaki süperego düzleminde, sorumluluğa dair kamusal mesaj ve geri kalan, İktidarın koşulsuz uygulamasındaki müstehcen mesajıyla tamamlanmaktadır: Kanunlar beni gerçekten bağlamaz, size *ne istersem* yapabilirim, şâyet sizin suçlu olduğunuza karar vermişsem, size suçluymuşsunuz gibi muamele edebilirim, şâyet öyle diyorsam sizi yok edebili-

[76] Negri, *Goodbye Mister Socialism*, s. 143.

* Fransızca, kendinden başka kimseden izin almayan, yetkilendirme yalnızca kendisinden gelir, yalnızca kendisi tarafından yetkilendirilir. –*ç.n.*

rim... Bu müstehcen fazlalık, (göstereni Efendi-Gösteren olan) egemenlik mefhumunun *zorunlu* bileşenidir – buradaki asimetri yapısaldır, diğer bir deyişle, özneler kanunda ancak kendini koşulsuz savunma müstehcenliğinin yankılarını duydukları takdirde, kanun yetkisini devam ettirebilir.

Demokrasi yabancılaşmanın bir asgarisini varsayar: İktidarı kullananlar, ancak kendileriyle halk arasında asgarî bir temsil [*re-presentation*] mesafesi varsa, halka karşı sorumlu tutulabilirler. "Totaliterlik"te, bu mesafe iptal edilir, Önderin halkın iradesini doğrudan sunduğu [*present*] farz edilir – ve sonuç elbette ki, (ampirik) halkın, Önderleri'nden daha da radikal biçimde yabancılaşmış olmasıdır: Önder, dolaysızca onların "gerçekte oldukları" şeydir, onların kafası karışık "ampirik" istek ve çıkarlarına karşıt olarak onların hakiki kimliğidir, hakiki istekleri ve çıkarlarıdır. Öznelerden yabancılaşmış otoriter iktidarın aksine, halk, burada "ampirik" halk olarak *kendilerine* yabancılaşmıştır.

Bu elbette ki, hiçbir şekilde demokrasi için ve "totalitarizm"i reddetmek için basit bir bahaneyi imlemez: Aksine, "totalitarizm"de bir karar momenti *vardır*. Hegel bir zamanlar, siyasal temsiliyetin, halkın halihazırda ne istediğini peşinen bilen ve temsilcilerini de kendi çıkarlarını bu dolayımla savunmaları için görevlendirmeleri anlamına gelmediğine işaret etmiştir – yalnızca "kendilerindeki" kendiyi bilmektedirler; onların çıkarlarını ve hedeflerini onlar için biçimlendiren, onları "kendileri için" kılan, halkın temsilcileridir. Böylece "totaliter" mantık, temsil edilmiş "halk"ın bünyesinden daima-halihazırda ayrılmış bir parçayı, "bu özelliği itibarıyla" belirgin kılmakta, ortaya koymaktadır.

Bu noktada, önder figürüne ilişkin o radikal sonuçtan korkulmamalıdır: Demokrasi kural olarak, pragmatik yararcı eylemsizliğin ötesine erişemez, "malları ikmal etme"* ("*service des biens*") mantığını askıya alamaz; sonuç itibarıyla, kendi kendine analiz söz konusu olmadığı için, analitik değişim ancak dışsal analist figüre aktarımsal ilişki yoluyla iletilebilir, dolayısıyla da önder, bir Davaya dönük çoşkuyu harekete geçirmek** [*trigger*] takipçilerinin özne konumlarındaki radikal değişimi gerçekleş-

---

* sözleşme değerine sahip nesnelerin tümü.–*ed.*

** Zizek "ortodoks" V kayışı mecazına göndermede bulunuyor sanki. –*ed.*

tirmek ve onların kimliklerini "tözsüzleştirmek" için gereklidir.[77]

Bunun anlamı, iktidarın nihai meselesi "demokratik olarak meşrulaştırılmış olup olmaması" değildir, ama: *"burada anıldığı haliyle, demokratik veya demokratik olmayan karakter egemen iktidara has "totaliter fazlalığın" özel karakteri ("toplumsal içerik") nedir?* "Proletarya diktatörlüğü" kavramı işte bu düzlemde işlemektedir: Bu kavramda, iktidarın "totaliter fazlası", "parça olmayanın parçası"nın yanındadır, yoksa hiyerarşik toplumsal düzenin tarafında değildir – açıkça söylemek gerekirse, nihayetinde halk, terimin eksiksiz egemenliği anlamında iktidardadır, başka bir deyişle, temsilcileri iktidarın boş yerini geçici olarak işgâl etmekle kalmayıp, daha da radikal bir biçimde, devlet temsiliyeti mekânını kendi yönlerinde "bükerler".

Chavez ve Morales'in, "proletarya diktatörlüğü"nün çağdaş biçimi denebilecek şeye yaklaştıkları iddia edilebilir: Her ne kadar etkileşim halinde oldukları pek çok fail ve hareketin desteğinden yararlansalar da, hükümetlerinin açıkça favelaların mülksüzleştirilmişleriyle ayrıcalıklı bağlantıları vardır – Chavez nihayetinde *onların* başkanıdır, *onlar* Chavez yönetiminin ardındaki hegemonik güçtürler ve Chavez her ne kadar demokratik seçim sürecine hâlâ saygı duysa da, onun temel bağlılığı ve meşruluğunun kaynağı yoksullarla ayrıcalıklı ilişkisindedir, yoksa seçim sürecinde değil. Söz konusu yönetim, demokrasi biçimi altındaki "Proletarya diktatörlüğü"dür.[78]

İran'ın, sivil toplumda sürmekte olan çarpıcı "liberal rönesansı"nı büyük ölçüde gözardı eden Batı Solu'nun ikiyüzlülüğüne dair ikna edici bir öykü anlatılabilir: Bu "rönesans"ın Batılı entelektüel göndermeleri, anti-emperyalist "radikaller"den oluşan olağan avane değil de, Habermas, Arendt ve Rorty –hatta

---

[77] Önder figürü, siyasal programın tutarlılığını hiçbir şekilde güvence altına alamaz; hayli aksine, faşizmin gösterdiği üzere, Önder'in karizmatik hazır bulunuşu, savunucusu olduğu, işlevi tutarsız, kendi kendisiyle çelişen vasfını perdelemek olan bir fetiş olarak da işleyebilmektedir: Edimsel faşizm siyaseti, farklı baskı gruplarına tavizle Önder'in karizmasıyla maskelenen net bir program eksikliği arasında salınmaktadır.

[78] Hiç kuşkusuz, ütopik beklentilerden imtina edilmelidir: Mevcut küresel kümelenme bünyesinde, ihtimaldir ki, Chavez deneyimi fiyaskoyla sonuçlanacaktır: Yine de, Beckett'ın söyleyeceği gibi, bu "daha iyi bir yenilgi" olacaktır.

Giddens– gibi figürler olduğundan sol, bu hareketin başı çeken figürleri işlerini kaybettiğinde, tutuklandığında vb. hiç ses çıkarmamaktadır. İktidar dağılımı, demokratik meşruiyet, insan haklarının hukukî savunusu ve benzeri "sıkıcı" konulardaki savunuculukları nedeniyle onlara kuşkuyla bakılmaktadır – yeterince "anti-emperyalist" ve anti-Amerikan görünmemektedirler çünkü.[79] Fakat, her şeye karşın, daha temel bir soru sorulmalıdır: Batılı liberal demokrasi, dinsel-köktenci rejimlerden kurtulmak için gerçek bir çözüm getiriyor mu veya bu rejimler daha ziyade liberal demokrasinin kendisinin bir *semptomu* mudurlar? "serbest" bir demokratik seçimin "köktencileri" iktidara taşıdığı Cezayir'deki gibi veya Filistinli teröristler gibi vak'alarda ne yapmalı?

Rosa Luksemburg, "diktatörlük, demokrasinin *kaldırıldığı* tarza değil, *kullanıldığı* tarza dayanır" diye yazdığında, demokrasinin farklı siyasal failler tarafından kullanılabilir boş bir çerçeve olduğunu değil (Hitler de –az ya da çok– serbest demokratik seçimlerle iktidara gelmişti), bu boş (usuli) çerçeveye kazınmış bir "sınıf önyargısı"nı kast ediyordu. Radikal solcular seçim yoluyla iktidara geldiklerinde, alamet-i farikaları [*signe de reconnaissance*] "kuralları değiştirmeye", yalnızca seçimlerle ilgili ve diğer devlet düzeneklerini değil ama aynı zamanda siyasal alanın bütün mantığını dönüştürmeye geçmeleridir (doğrudan, seferber edilmiş hareketlerin gücüne dayanmak; farklı yerel öz-örgütlenme biçimleri dayatmak, vb.), kısacası kendi tabanlarının hegemonyasını güvence altına almak için, demokratik biçimin "sınıf önyargısı" bakımından doğru bir sezgi rehberliğinde düzene girmeleridir.

[79] Bkz. Danny Postel, *Reading "Legimitation Crisis" in Tehran*, Şikago: Prickly Paradigm Press 2006.

8 Alain Badiou veya Çıkarmanın Şiddeti

Materyalizm, demokratik ve diyalektik

Badiou, *Dünyanın Mantıkları* [Logiques des mondes] adlı eserinde, "demokratik materyalizm"in ve karşıtı "materyalist diyalektik"in kısa ve özlü bir tanımını sunar: Birincisini yoğunlaştıran aksiyom "*Cisimlerden ve dillerden başka bir şey yoktur*" şeklindedir, ama materyalist diyalektik buna "... *hakikatler istisna olmak üzere*" diye ekler.[1] Bu karşıtlık, iki ideolojinin veya felsefenin karşıtlığı, yaşam-dünyamıza batışımız kadar, içine "fırlatılmış" olduğumuz ama üzerinde düşünülmemiş önkabuller/inançlar arasındaki gibi bir karşıtlık değil, kendimizi bu batmadan çıkarmamızı sağlayan uygun düşünme tavrı arasındaki –Badiou tarafından fazlasıyla takdir görmüş– karşıtlığın da – içerisinde olduğu ve Badiou tarafından anımsatılan kendini kontrol etme ihtiyacına dair kati anlayışın (Morpheus Neo'ya pek çok sıradan insanın tamamen Matrix'e ["fişle bağlandığını"] takılı kaldığını açıklarken, "fişten çekilmemiş herkes potansiyel bir ajandır." der.) bulunduğu bir film olan *The Matrix*'te söylendiği gibi kendimizi "fişten çekmemizi" sağlayan bir karşıtlıktır. Bu nedenle de Badiou'nun kendiliğinden (düşünce içermeyen [*non-reflexive*]) ideolojik inançlarımız sorusuna yanıtı "demokratik materyalizm" aksiyomudur: "Kendiliğinden inançlarımız (inancım) nedir?", ya da daha doğrusu inançlarım "Kendi kontrolüm dışındaysa ne düşünürüm?" Dahası bu karşıtlık, en çok Lenin, Mao Zedung ve Althusser'le özdeşleşen yönelimle ve benim (bir keresinde) "felsefede sınıf mücadelesi" dediğim şeyle

[1] Alain Badiou, *Logiques des mondes*, Paris: Éditions du Seuil 2006, s. 9.

dolaysız bir şekilde bağlantılıdır – Mao'nun özlü ifadesini anımsayalım: "Bir yerde ancak sınıf mücadelesi varsa, o yerde felsefe olabilir." Hâkim sınıf, (fikirleri, hâkim fikirlerin parçası olanlar) kendiliğinden ideoloji tarafından temsil edilmektedir, oysa hâkim olunan [*dominated*] sınıf, yoğun kavramsal çalışmayla didinmek zorundadır, Badiou'ya göre buradaki asli göndermenin Platon olmasının nedeni de işte budur – Atina demokrasisine karşı aristokratik tepkinin anti-demokratik filozofunun temsili karikatürü Platon değil, miras kalan inançlardan özgürleşmiş rasyonellik alanını ilk kez açıkça savunmuş olan Platon. Platon'un eleştirel yazısının "sesçil-mantık merkezci" [*phono-logocentric*] karakterine dair olumsuz yargılara karşın, belki de bu karakterin olumlu, eşitlikçi-demokratik veçhesini savunmanın zamanıdır: Despotik pre-demokratik devlette yazım, iktidar eliti tekelindeydi, yazımın karakteri kutsaldı, "yazıldığı gibi" sözü otoritenin nihai mührüydü, yazılı metnin önceden varsayılan gizemli anlamı, tam anlamıyla [*par excellence*] inanç nesnesiydi. Platon'un yazıyı eleştirisinin amacı bu nedenle ikiliydi: Yazının kutsallık karakterini yazının elinden almak ve inançlardan azade rasyonellik alanını öne sürmek, başka bir deyişle, *logos*'u (hiçbir dışsal yetkeyi kabul etmeyen rasyonel akıl yürütme, diyalektik alanını) *mythos*'tan (geleneksel inançlardan) ayırmak:

> Böylece, Platon'un eleştirisinin önemi görülmektedir: *Yazıdan onun kutsallık karakterini azletmek*. Hakikate giden yol, yazı değil diyalektiktir, diğer bir deyişle, iki veya üç tarafı içerecek şekilde konuşulan sözdür: Konuşmacı, dinleyici ve bu ikisinin ortaklaştıkları dil. Platon, eleştirisiyle, insanın tarihinde ilk kez, burada anıldığı özelliğiyle, inanca bulanmış her şeyden azade, rasyonellik mefhumunu damıtmıştır.[2]

Buradaki bir başka paradoks da şudur: Katıksız bir biçimde kendi başına mevcut olan Ses mefhumu, yazı tarafından temsil/kopya edilmiştir, Derrida'nın yapıbozum nesnesi olan "mevcudiyet metafiziki"nin bu nihai desteğinin kendisi yazının bir ürünüdür: Filozoflar, konuşmanın yazıya Platonik üstünlüğüne saldırdıklarında, aslında

[2] Moustapha Safouan, "Why Are the Arabs Not Free: The Politics of Writing" (yayımlanmamış deneme).

> sesçil yazının bir yan ürününü eleştirmekteydiler. Platonizm gibi bir felsefenin sözlü bir kültürde belirdiğini tahayyül etmek pek mümkün değildir. Bunu Sümer'de de tahayyül etmek eşit derecede güçtür. Cisimsiz bir Formlar dünyası, resimyazıda [*pictogram*] nasıl temsil edilebilirdi? Soyut kendilikler, hâlâ duyular âlemini anımsatan bir yazı tarzında nasıl nihai gerçeklikler olarak temsil edilebilirdi?[3]

Mesele, konuşmanın daima-halihazırdaki yazıdan etkilenmiş olduğu/yazı tarafından kurulmuş olduğundan ve benzerinden ibaret değil de, konuşmanın "soyut" sesçil yazı sayesinde, metafizik Söz, etersi/katıksız öz-etkilenim ortamının, tinsel kendinde-mevcudiyet ortamı haline gelmesidir: Sesçil yazı öncesinde konuşma, karmaşık maddî yaşam-dünyasının parçası olan bir pratik olarak algılanmıştır – onu "katıksızlaştıran" şey, sesçil yazıdır. (Bu noktada eklemeye çalıştığım nitelik şudur: Belki de Badiou'nun "diyalektik materyalizm"e dair anlaşılabilir suskunluğunu askıya almak ve söz konusu iki karşıtlık arasındaki özne-yüklem ilişkisini tersine çevirmek gerekiyordur: "materyalist demokrasi" ile "diyalektik materyalizm".) Bu aksiyomun daha zorlamalı bir antropolojik versiyonu vardır: Demokratik materyalizme göre, "*bireylerden ve topluluklardan başka bir şey yoktur*", buna materyalist diyalektik şunu eklemektedir: "*bir hakikat olduğu ölçüde, özne kendisini tüm topluluklardan çıkartır ve tüm bireyleşmeyi yok eder.*"[4]

Bu noktada, İki'den Üç'e geçiş can alıcı önemdedir. Dahası, maddî gerçekliğin varolanların tamamı olmadığını, bu geçişte gayri-maddî hakikatlerden oluşan, başka bir düzlemin de olduğunu öne süren ve *ilk bakışta* proto-idealist bir jestten ibaret miş gibi görünen, uygun meta-fizik çerçevedeki Platonik zorlama akıldan çıkarılmamalıdır. Benzer şekilde, Badiou'nun da iki açıdan tamamlanması gerekiyor gibi gelmektedir insana. İlki, cisimler ve diller, varlıkla, varlığın çokluğuyla ve dünyalarıyla

---

[3] John Gray, *Straw Dogs*, Londra: Granta 2003, s. 57.

[4] Badiou, *Logiques des mondes,* s. 9-17. Wolf Biermann, eski şarkılarından birinde şu soruyu sorar: "ölümden *önce* yaşam var mıdır?" – "ölümden *sonra* yaşam var mı?" biçimindeki standart idealist sorunun uygun bir materyalist tersine çevrilişi. Materyalistin derdi şudur: gerçekten de burada ve şimdi hayatta mıyım, yoksa hayatta kalma peşinde koşan bir insan hayvanından ibaret bir şekilde, nefes almaktan başka bir şey yapmıyor muyum?

eş anlamlı değil midir? Dolayısıyla burada ele aldığımız Üç(lü), varlık, dünyalar ve hakikatler Üç(lüs)üdür: Demokratik materyalizme göre, yalnızca varlığın çokluğu (bitmek tükenmeksizin farklılaşmış gerçeklik) ve bireyler ile toplulukların bu gerçekliği bizzatihi içinde deneyimlemiş oldukları farklı dünyalar –dilsel evrenler– vardır.[5] Bu, gerçekten de bizim kendiliğinden ideolojimiz değil midir? Bitmek tükenmek bilmeksizin farklılaşmış, karmaşık olan bizlerin, bireylerin ve toplulukların içerisine yerleştiğimiz ve daima tarihsel dünyamızın sonlu ve tikel bakış açısından deneyimlediğimiz bir gerçeklik vardır. Demokratik materyalizmin ateşli bir şekilde reddettiği şey, bu dünyalar çokluğunun ötesine geçen bir sonsuz evrensel Hakikat olabileceği mefhumudur – siyasette bu durum, kendi hakikatini evrensel olarak dayatan "totaliterlik" anlamına gelmektedir. Örneğin, kendi evrensel eşitlik mefhumlarının ve Fransız toplumunun çoğunluğuyla ilişkili diğer hakikat dayatması zorunluluğu olarak terörle sonuçlanan Jakobenlere karşı çıkma ihtiyacının nedeni de budur.

Bu, bizi ikinci ilâveye taşımaktadır: Demokratik-materyalist aksiyomun daha dar bir siyasal versiyonu da bulunmaktadır: "Günümüz toplumunda gerçekleşen her şey, postmodern küreselleşmenin dinamiğidir ve ona karşı (muhafazakâr-nostaljik, köktenci, eski solcu, milliyetçi, dinci...) tepkiler, direnişlerdir" – buna hiç kuşkusuz, materyalist diyalektik kendi şartını ekler: "... radikal-özgürleştirici (komünist) hakikat siyaseti istisna olmak üzere."

İki'den Üç'e materyalist-diyalektik geçişin ağırlık kazandığı yer işte burasıdır: Komünist siyaset aksiyomu, ikici "sınıf mücadelesi"nden ibaret olmayıp, daha tam olarak, İki'nin hegemonik siyasetten çıkartılması olarak Üçüncü momenttir. Bu demek oluyor ki, hegemonik-ideolojik alan, bize kendi "baş çelişmesiyle" (günümüzde bu çelişme, piyasa-özgürlük-demokrasi ile köktenci-terörist-totaliter – "İslâmcı-faşizm" ve benzeri) görülebilir bir alan dayatmaktadır ve yapmamız gereken ilk şey, bu karşıtlığa itiraz etmek (kendimizi bundan çıkartmak), ve bunun hakiki ay-

[5] O halde, Badiou'ya karşı, dünya ile dil arasındaki sıkı eşitlikte ısrarcı olunmalıdır: Her dünya, dil tarafından ayakta tutulmakta ve her "sözlü" dil bir dünyayı ayakta tutmaktadır – Heidegger'in "varlığın evi" olarak dil üzerindeki teziyle öne sürdüğü şey de budur.

rım çizgisini perdelemeyi amaçlayan sahte bir karşıtlık olarak algılamaktır. Lacan'ın bu ikiye katlama için bağıntısı, 1+1+a'dır: "Resmî" antagonizma (İki) onun dışlanmış boyutuna işaret eden "bölünmez bir kalan"la tamamlanır daima. Başka terimlerle söylersek, *hakiki* antagonizma daima düşünümseldir [*reflexive*], "resmî" antagonizma ile onun tarafından dışlanan arasındaki antagonizmadır (Lacan'ın matematiğinde 1+1=3 olmasının nedeni işte budur). Örneğin günümüzde, hakiki antagonizma, liberal çokkültürcülük ile köktencilik arasında olmayıp, onların karşıtlık alanının ta kendisi ile dışlanmış Üçüncü (radikal özgürleştirici siyasetleri) arasındadır.

Bu üçlüyü, bir toplumsal yapıyı birarada tutmanın üç farklı düzeneğiyle bağlantılandırası bile gelir insanın:

1. [Geleneksel yetki matriksi]. bir topluluğun içinde bulunduğu geleneksel otorite matrisinde fedakârlık yoluyla ve belirli bir ezeli [*primordial*] suçta temellenmesiyle tesis edilmiştir, dolayısıyla üyeleri birarada tutan ve onları bir öndere tâbi kılan şey suçtur.
2. Piyasanın "görünmez eli"yle, tam olarak söylemek gerekirse, her biri kendi bencil kaygılarını takip eden bireyler arasındaki, rekabet sürecindeki Aklın Hilesi aracılığıyla, herkesin yararı için işleyen, gizemli bir dengeyle sonuçlanan bir toplumsal alan.
3. Kararlar ne yüksek otoritenin iradesinin sonucu, ne de kör bir mekanizmanın sonucu olarak değil, fakat toplumsal işbirliğinin açık siyasi sürecindeki bireylerin bilinçli etkileşimiyle alınır..

Ayrıca, bu üç tarz Lévi-Straussçu bir üçgen oluşturmuyor mu? Dayatılmış dışsal otoriteye karşıt olarak, hem piyasa liberalizmi, hem sivil kamusal eylemin yer aldığı, tam anlamıyla demokratik mekân ve hem de planlı toplumsal işbirliği, toplumsal öz-örgütlenmeye has tarzlardır. Bu üç tarz, toplumsal otoritenin üç kaynağıyla –otoriter, teknokratik, demokratik– nasıl ilişkilenmektedir? Teknokratik otorite, otoritenin hem yeterlilikten yoksun olan otoriter biçiminin ve hem de demokratik biçiminin aksine (kral, yeterlilikleri nedeniyle değil, kral olarak doğduğu için yönetimdedir; demokraside, kişilerin neyi yapmaya yeterli

olup olmadığına bakılmaksızın herkesin iktidarda bir pay hakkı vardır) yeterliliğe dayanmaktadır. Öte yandan, herkesin egemen olduğu demokrasinin aksine, otoritenin hem otoriter hem de uzmanlaşmış biçimleri seçicidirler (yalnızca yönetmeye yetkin olanlar –konumları ya da uzmanlıkları itibarıyla– yönetmelidir). Ve son olarak, *kimin* neyi iddia ettiğinin daima önemli olduğu geleneksel otoritenin aksine, hem demokrasi hem de teknokratik yönetim bir anlamda eşitlikçidir.[6] Söz konusu iki üçlü, besbelli ki doğrudan çakışmazlar, tam da bu nedenle söz konusu üçgenin Greimasçı göstergebilimsel [*semiotic*] kareye uzatılması gerektiği öne sürülebilir, zira üçüncü tarz, gerçek anlamda demokratik öz-örgütlenme ile topluma yukarıdan dayatılan devlet iktidarı arasında bölünmüştür – "özyönetim ile bürokrasi karşı karşıya." Dolayısıyla göstergebilimsel karenin iki ekseni, aşağıdan gelen öz-örgütlenmeye (piyasa, özyönetim) karşı merkezî otoritedir (geleneksel otorite: devlet iktidarı) ve dışsal örgütlenmeye (sembolik yetke, piyasa) karşı demokratik örgütlenmedir (modern devlet iktidarı, özyönetim).

Bu, Badiou'nun karar noktası olarak, bir durumun karmaşıklığının ikili eğilimi aracılığıyla "süzüldüğü" ve böylece basit bir seçime indirgendiği moment olarak, "nokta" kavramına yeni bir tarzda yaklaşmamızı da sağlamaktadır: Her şey göz önüne alındığında, *karşı* mıyız, *yanında* mıyız (saldırmalı mıyız yoksa geri mi çekilmeliyiz? Şu beyanata destek mi vermeli, yoksa karşı mı çıkmalı? Ve benzeri)? Hegemonik siyasetin İkisi'nden çıkartma olarak Üçüncü moment söz konusu olduğunda, hegemonik ideolojinin temel işlemlerinden birini *yanlış [sahte] bir noktaya doğru zorlamak*, bize yanlış bir seçimi dayatmak olduğu daima akılda tutulmalıdır – "Terörle Mücadele"de olduğu gibi, durumun karmaşıklığına ve muğlaklığına dikkat çeken herkes, er ya da geç, ona şunu söyleyen gaddar bir ses tarafından engellenmektedir: "Tamam, yeter bu şaşkınlık – özgür dünyamızın akıbetinin risk altında olduğu çetin bir mücadelenin ortasındayız, o yüzden lütfen, gerçekte nerede durduğunu netleştir: Özgürlük ve demok-

[6] Bilgi de, kendinde, herkesçe erişilebilirdir, kimse *a priori* dışlanmamıştır –Platon'un gösterdiği gibi, bir köle, bir asilin öğrendiğiyle aynı yolla matematiği öğrenebilmektedir– mantıksal akıl yürütme ve gösterimler yetkeyi dışlar, bunları dile getiren özne, tanım gereği evrenseldir, *kimin* akıl yürüttüğü fark etmez.

rasinin tarafında mısın, yoksa değil misin?"[7] Sözünü ettiğimiz yanlış seçimi dayatmanın diğer yüzü, hiç kuşkusuz, hakiki bölünme çizgisini bulanıklaştırmaktır – burada, Nazizm, "plutokratik-Bolşevik komplo"nun faili olarak Yahudi düşmana işaret etmekte hâlâ emsalsizdir. Bu söz konusu düzenek, bu işaretle neredeyse açığa vurulmuştur: Hakiki karşıtlık, ("Plutokratlar" ile "Bolşevikler" arası karşıtlık, diğer bir deyişle, kapitalistler ile proletarya arası karşıtlık) sözcüğün tam anlamıyla aşındırılmıştır, Bir'de bulanıklaştırılmış ve "Yahudi" adının işlevi de –bu aşındırma uygulayıcısı olarak hizmet etmek için– bu Bir'de ikamet etmektedir.

Dolayısıyla özgürleştirici siyasetin ilk görevi, "sahte" ile "hakiki" noktaları, "sahte" ile "hakiki" seçimlerin birbirinden ayırt edilmesi, diğer bir deyişle aşındırılması [*obliteration*], sahte seçimi ayakta tutan üçüncü unsuru geri getirmektir – günümüzde, "liberal demokrasi veya İslâmcı-faşizm" arasındaki sahte seçimin, radikal-seküler özgürleştirici siyasetlerin tıkanmasıyla ayakta tutulduğu gibi. Dolayısıyla bu noktada, kimilerini köktenci İslâmcı hareketlerde "ilerici" bir anti-emperyalist potansiyel keşfetmeye götüren "düşmanımın düşmanı dostumdur" biçimindeki tehlikeli düsturu reddetmekte net olunmalıdır. Hizbullah gibi hareketlerin ideolojik evreni, kapitalist neo-emperyalizm ile seküler ilerici özgürleşme arasındaki ayrımı bulanıklaştırmaya dayanmaktadır: Hizbullah'ın ideolojik mekânında, kadınların özgürleşmesi, eşcinsel hakları ve benzeri, Batı emperyalizminin "çürümüş" [*decadent*] ahlâkî veçhesinden *başka bir şey değildir*.

O halde, günümüzde durduğumuz yer şudur: Baskın ideolojinin mekânı tarafından bize dayatılan antagonizma, aşındırılmış Olay'ın arkaplanında kendi mücadelelerini yürüten (Badiou'nun deyişiyle) "tepkici" [*reactive*] ve "müphem" [*obscure*] özneler arasındaki ikincil antagonizmadır. Olay'a başka hangi yanıtlar mümkündür? Siyasal katılımdan geri durmak yerine, her faşizmin ardında başarısız olmuş bir devrim vardır biçimindeki düstur

[7] Böyle bir sahte-etik şantaj biçiminin insancıl bir versiyonu da tahayyül edilebilir: "Tamam, neo-kolonyalizm, Batı'nın sorumluluğu ve benzeri hakkında bu şaşkınlığa yeter – Afrika'da acı çeken milyonlara gerçekten yardım etmek istiyor musun, yoksa onları sadece ideolojik-siyasal mücadelende sana puan kazandırması için kullanmak mı istiyorsun?"

anımsanmalıdır – bu düstur, bazılarının "İslâmcı-faşizm" dediği şeyle yüzleştiğimiz günümüzde özellikle anımsanmaya değerdir. Bir kez daha söylersek, liberal demokrasi ile dinci köktencilik arasındaki karşıtlık yanıltıcıdır: Üçüncü bir terim eksiktir.

Olay'a Yanıtlar

Hannibal Lecter hakkındaki erken dönem romanlardan birinde, Hannibal'ın canavarlığının talihsiz şartların sonucu olduğu yönündeki iddia reddedilmektedir. "O*na* hiçbir şey olmadı. *O* oldu." Badiou'nun kullandığı anlamıyla Olay'ın, nedenlerine veya koşullarına indirgenemeyen Yeni'nin ortaya çıkışlarından biri olarak Olay'ın en kestirme bağıntısı budur. Ya da Gotik DVD oyunlarından birisinin başlangıcında geçen kadim bilge deyişi alıntılamak gerekirse: "Her Olay, Kehânet'ten önce gelir. Ne var ki, Kahraman olmaksızın Olay yoktur." Bu müphem bilgelik, Marksist terimlere kolaylıkla tercüme edilebilir: "Her bir devrimci olayın genel hatları, sosyal teoriciler tarafından önceden kestirilebilir; fakat bu olay, ancak devrimci bir özne varsa gerçekten vuku bulabilir." Ya da Badiou'nun söyleyebileceği gibi: "Ancak bir özne varsa, bir Olay, bir olay konumu [*evental site*] gerçekleşebilir." Badiou'ya göre, öznelliğin farklı tarzlarının aynı zamanda, sayesinde öznenin Olay'la ilişkilendiği tarzlar olmasının nedeni işte budur – Kant'ın, deney nesnemizin koşulları aynı zamanda, nesnenin kendisinin koşulları olduğu yönündeki tezini yankılamaktadır. Badiou, bu türden dört yanıt üzerinde durmaktadır: Sâdık özne; tepkisel özne; müphem özne; diriliş. Belki de bu listenin biraz karmaşıklaştırılması gerekiyordur, ama o zaman da aslında altı yanıt daha girer devreye:

Freud-Olayı'na karşı yanıtlar şunlardı: (1) Sadakât (Lacan); (2) Tepkisel normalleşme, baskın alanla yeniden bütünleşme (ego psikolojisi, "dinamik psikoterapi"); (3) Dosdoğru inkâr (bilişselcilik); (4) Bir sahte-Olay'da bilmesinlerci [*obscurantist*] mistifikasyon (Jung); (5) Topyekûn zorlama (Reich, Freudçu-Marksizm); (6) Çeşitli "Freud'a dönüşler" içinde Freud'un mesajlarının "ebedî" dirilişi.

Bir aşk-Olayı'na yanıtlar şunlardır: (1) Sadakât; (2) Normalleşme, yeniden bütünleşme (evlilik); (3) Olay durumun dosdoğru reddi (çapkınlık, Olay'ın cinsel maceraya dönüşmesi); (4) Cinsel

aşkın esaslı reddi (perhiz); (5) bilmesinlerci intihara giden *à la* Tristan [Tristan*vari*] ölümcül tutku; (6) Dirilmiş aşk (yeniden karşı karşıya gelme).

Marksizm-Olayı'na karşı yanıtlar şunlardır: (1) Sadakât (Komünizm, "Leninizm"); (2) Tepkisel yeniden bütünleşme (sosyal demokrasi); (3) Olay durumun dosdoğru inkârı (liberalizm, Furet); (4) Bir sahte-Olay kılığındaki topyekûn felâkete, topyekûn karşı saldırı (faşizm); (5) Olay'ın "müphem [*obscure*] bir faciayla" sonuçlanan topyekûn zorlanması (Stalinizm, Kızıl Kmerler); (6) Marksizmin yenilenmesi (Lenin, Mao...).

Peki ama (1) ve (6) (Lenin veya Lacan gibi figürlerde) nasıl birlikte var olmaktadır? Bu bizi başka bir hipoteze taşımaktadır: Bir Olay, ilk seferinde zorunlu olarak ıskalanır, böylece hakiki sadakât, ancak diriliş biçiminde, "revizyonizm"e karşı bir savunma olarak mümkündür: Freud, kendi keşfinin hakiki boyutunu tanımamıştır, ancak Lacan'ın "Freud'a dönüş"ü ile Freudçu keşfin çekirdeğini fark etmemiz sağlanmıştır; ya da Stanley Cavell'in, Hollywood'un yeniden evlilik komedileriyle ilgili olarak söylediği gibi, tek hakiki evlilik (aynı kişiyle) ikinci evliliktir. Bu nokta, Jacques-Alain Miller tarafından yakınlarda tekrarlanmıştır:

> Ortodoksluk olmadan da sapkınlığın olmadığına inanılabilir, fakat sonradan sapkın olan söylemler belirdiğinde gelecekteki ortodoksluların ortaya çıktığı ve daha ziyade bir olayın ardından beliren bir etkiyle ortodoksluğun yerleştiği sıklıkla gözlenmektedir.[8]

Burada işaret edilen, ortodoksluğun sadece diğerlerini ezme becerisi gösteren muzaffer bir sapkınlık olmaktan ziyade, daha karmaşık bir nokta olduğudur. Hıristiyanlıktan Marksizme veya psikanalize kadar yeni bir öğreti ortaya çıktığında, öncelikle, kendi ediminin hakiki kapsamına dair bir körlük, bir kafa karışıklığı söz konusudur; işte sapkınlıklar bu kafa karışıklığını, yeni öğretiyi eski koordinatlara yeniden tercüme ederek açıklığa kavuşturma girişimleridir, yeni öğretinin çekirdeği ancak bu arkaplanda ifade edilebilir.

Badioucu olaysal kopuş konularının ideolojik-eleştirel po-

[8] Jacques-Alain Miller, "A Reading of the Seminar *From an Other to the other*." *Lacanian ink*, 29 (2007), s. 40.

tansiyelini yakınlarda saptayan Adrian Johnston'un[9] tesbitinin ardında Olay'a karşı çeşitli yanıtların arkaplanı vardır: ideolojik savunma mekânizması, ideolojik bir duruma has dengenin, o durumun biçimsel parçası olduğu halde duruma uymayan unsurlar olan "semptomatik düğümlerin" ortaya çıkışıyla bozulursa iki ana strateji benimseyebilir – mevcut duruma tamamen katılmış olarak kalan dinamiklerin, sahte "olaysallaştırılması" veya hakiki olaysal imkânları betimleyen işaretlerin reddedilmesi, onların yorumunun önemsiz arazlar veya dışsal örselenmeler olarak yorumlanması:

> Bir, olaysal yenilik vaat eder görünen önemsiz değişiklikler yapmak (büyük gürültüyle pazarlanan "ebedi devrimi", gerçekte, "şeyler daha fazla değiştikçe daha fazla aynı kalırlar" klişesinin örneğinden ibaret geç dönem kapitalist ideolojinin gündemine gelen bir taktik); iki, asgarî düzeyde bayağı, gündelik görünümün sıradan özellikleri, en fazla, müesses sistemin işleyişinde geçici olmaktan öteye gitmeyen, düzeltilebilir, küçük teknik sorunlar gibi görünen, potansiyel olarak patlamaya hazır, olaysal kargaşalara karşı bölgeleri korunaklı kılmak.

Bu düşünce hattının yalnızca bir şarta ihtiyacı vardır belki de: Johnston şöyle yazıyor:

> Dünyevî durumun ideolojisi, bir tür blöf veya maskaralıkla, bütünlük arz etmeyen zayıf noktalarını, kendi Aşil topuğunu, sözümona ahenkli işleyişinin tamamen tümleşik dişlileri ve bileşenleri olarak gizlemektedir – çarkına etme potansiyelini barındıran ve böylece asla tebâsına görünmek istediği kadar derinlikli olamayan bu rejimin olaysal işlev bozukluğunu üreten yerler olarak göstermektense.

Bir işlev bozukluğundaki tehlikeli karakteri, sistemin manevi dinamiğinin zorunlu sonucu olarak görmektense, tamamen kabul etmek ve onu dışsal bir tecavüzmüş gibi ele almak ideolojik stratejilerden biri değil midir? Kuşku yok ki buradaki model, yabancı bir mütecavizin –Yahudilerin– toplumsal yapının organik bütünlüğünü bozması sonucu ortaya çıkmış olan, faşist toplumsal antagonizmalar mefhumudur.

---

[9] Bkz. Adrian Johnston, "The Quick and the Dead: Alain Badiou and the Split Speeds of Transformation" (yayımlanmamış deneme).

Ekonomik kriz konusundaki standart kapitalist ve Marksist mefhumlar arasındaki farkı anımsayalım: Standart kapitalist görüşe göre krizler, sistemin işleyişindeki "geçici, düzeltilebilir küçük teknik sorunlar"ken, Marksist bakış açısından bakıldığında, sadece sistemin işleyişini kavramamızı sağlayan "istisna", sistemin karar momentidir (aynı şekilde, Freud'a göre rüyalar ve semptomlar, ruhsal aygıtımızın tâli arızaları olmayıp, ruhsal aygıtın bastırılmış ana işleyişini fark edebileceğimiz momentlerdir). Johnston'un bu noktada, Deleuzcü "asgarî fark" terimini kullanması boşuna değil – "asgarî/cüzi fark (burada, hem devletin ideolojisi tarafından hem de karşıt olmak üzere başka, devletçi olmayan çerçevelerce tek bir durum-içi çokluya yüklenen değişim-kategori durumları arasındaki fark olarak yorumlanmaktadır)": sistemin arasıra meydana gelen olumsal aksaklıkları olarak kriz mefhumundan sistemin "hakikati"nin görünür hale gelmiş olduğu semptomatik nokta olarak kriz mefhumuna geçerken, aslında bir ve aynı edimsel olay hakkında konuşuyoruzdur – söz konusu fark, katıksız zahiridir, sistemin edimsel özelliklerinden herhangi biriyle ilgili değildir, bu olayın, sistemin ideolojik ve kavramsal arkaplanındaki zahiri dokuyla destekleniş tarzıyla ilgilidir, yalnızca (Schumann'ın piyano için olan ezgisinin ilk olarak, yalnızca gözler için yazılmış üçüncü dizeyle birlikte çalınıp sonrasında ise bu dize olmaksızın çalınması gibi). Johnston eleştirel notunu göstermekte haklıdır:

> Badiou'nun, uzlaşmaz "mükemmel" bir devrimin sistem-yıkıcı olaysal kopuşundaki yarı-ilahi müdahaleyi beklerken, yasama ve sosyo-ekonomik alanlarda anlaşıldığı kadarıyla minör siyasal düzenlemeler ve reformlardan oluşan aşamacı tedbirleri (diğer bir deyişle, pek de olaysal olmayan jestleri) çabucak kenara atması. Ne var ki, önceki analizler, Badiou'nun tedrici veya minör görünenlerin gerçekte öyle olduğundan veya daha ziyade, yalnızca devletçi ideolojinin belirlediği değişim-kategori durumlarının gölgesi nedeniyle böyle göründüğüne tamamıyla emin olup olamayacağını sorgulamaktadır.

"Minör" tedbirler (yönetici ideolojinin görülebilir kütüğü ve mekânı içerisinde) olarak görünen şeylerin, bütün alanın radikal (olaysal) dönüşümüne gidecek bir süreci başlatmayacağından peşinen kimse emin olamaz. Asgari bir toplumsal reform tedbiri-

nin, kendinden menkul "radikal" değişimlerden çok daha güçlü ve geniş ölçekli sonuçları olabileceği durumlar ihtimal dahilindedir ve "toplumsal-siyasal değişim ritminin belirlenmesinde katkısı olan etmenlerin doğasında varolan bu hesaplanamazlık" Badiou'nun "materyalist inayet kavramı" başlığı altında yakalamaya çalıştığı boyutu işaret etmektedir. Johnston şu soruyu sorar: Ya Olay öncesi oyuncular

> tam olarak ne yaptıklarını veya büyük ölçüde nereye gittiklerini gerçekten bilmiyorlarsa? Ya devletçi ideolojinin nüfuzunda olanların müdahalesi –sistem-koruyucu bir değişikliği icra eden tikel bir jestin bu olay sonrasındaki jesti– bu sistemin feragâtini (geciktirmekten ziyade) beklenmedik bir şekilde hızlandırmışsa?

Burada akla ilk gelen çağrışım, Mihail Gorbaçov'un sistemi daha verimli kılacak ufak ilerlemeler hedeflerken, sistemin topyekûn dağılması sürecini tetiklemiş olan Perestroikası değil mi? O halde, bunlar, siyasal müdahalelerin kendi yollarını bulması gereken iki aşırı uçtur: Neticede topyekûn yıkılmaya götüren "ufak" reformların Scyllası* (Mao Zedung'un piyasa ekonomisine verilecek asgarî bir tavizin bile kapitalizme topyekûn teslimiyetle sonuçlanacak yolu döşeyeceği korkusunu –bugün, haklı diyeceğimiz– anımsayalım) ile uzun vadede sistemi güçlendirmekten ibaret olan "radikal" değişimlerin Charybdis'i** (Roosevelt'in New Deal ve benzeri).

Bu arada bu mesele, direnişin farklı biçimlerinin nasıl "radikal"leştiği sorusunu da beraberinde getirmektedir: "Radikal eleştirel duruş" veya yıkıcı eylemlilik olarak görünebilecek şeyler, aslında sistemin "içsel ihlali" olarak işleyebilir, dolayısıyla sistemi yine sistem tarafından öne sürülmüş olan ideolojik hedeflerle uyumlu hale getirmeyi amaçlamakla yetinen, ufak bir hukukî reform bile, temel varsayımları sorgulamaya açmaktan daha yıkıcı sonuçlar yaratabilir. Bu değerlendirmeler, bir "asgarî farklılıklar siyaseti" sanatını tanımlamamızı sağlamaktadır: *ilk bakışta*, sistemin öncüllerini sorgulamakla kalmayıp, hatta sistemin kendi ilkelerini sistemin edimsel işleyişine uygulamaktan

---

* Güzel bir deniz perisidir, ama zehirlenir ve dev bir canavara dönüşür. –*ed*

** Poseidon'un deniz canavarı olan kızı. Hoşlandığı şeyleri çalan ama çok geçmeden geri getiren... Zeus onu birgirdaba dönüştürmüştür. –*ed.*

başka bir şey yapmıyor gibi görünen ve böylece onu kendisiyle daha tutarlı kılan (ideolojik, hukukî ve benzeri) asgarî tedbirleri saptayabilmek ve ardından odaklanabilmek; fakat, eleştirel-ideolojik bir "paralaks bakış" bu asgarî tedbirin de, sistemin açık işleyiş tarzını hiçbir şekilde bozmadığını ama etkili bir biçimde "yeraltından ilerlediğini" ve sistemin temellerinde bir çatlak meydana getirdiği sanısına sürükleyebilir bizi. Aslına bakılırsa, günümüzde Johnston'un "olaysal-öncesi bir zaman disiplini" dediği şeye her zaman olduğundan daha da çok ihtiyaç duymaktayız:

> Zamansal disiplinin bu diğer çeşidi, ne şeyleri farklı kılmaya dair eksik tanımlanmış, yetersizce kavranmış bir kavramı hayata geçirmek için alelacele ne varsa eyleyen disiplinsiz sabırsızlıktır, ne sürgit devam eden şu an gelinen noktaya teslim oluşun dinginci sabrıdır ve/veya etkin-olarak-hızlandırılmaması-gereken bir hakiki değişimi yaratan "x"in öngörülemez gelişini gözlemektir (Badiou'nun felsefesi, bu ikinci dingincilik tarzının bir versiyonuna izin verme tehlikesindeymiş gibi görünüyor kimi zaman). Geç dönem günümüz kapitalizminin çılgın toplumsal-ekonomik biçimlerine maruz kalanlar, gevşekçe "dikkat eksikliği bozukluğu" diye gönderme yapabileceğimiz şeyin, diğer bir deyişle, şimdiden yepyeni şimdiye hummalı ve düşüncesiz bir zıplamanın çeşitli biçimlerine sürekli yenik düşme riski altındalar. Siyasal düzlemde, böyle bir kapitalist sabırsızlığa, özel olarak komünist sabır diyerek işaret edebileceğimiz bir disiplinle karşılık verilmelidir (burada işaret edilen siyasetin tüm sahici biçimlerinin, hem radikal *olarak* eşitlikçi hem kimlikleştirici olmayan "türeyimsel"liğinin yanı sıra, aynı zamanda özgürleştiriciliğin geniş anlamında da "komünist" olduğunu ifade eden Badioucu iddia ile aynı doğrultuda) – yukarıda kınanan dinginci sabır değil, aksine devletçi sistemin yapısal mimarisinde, ideolojik örtü altındaki zayıf noktaları seçebilen bir göz aracılığıyla, durumların, hallerin ve dünyaların ayrıntıları üzerine sakince düşünmektir. Kişinin dünyevî bağlamında kamufle edilmiş Aşil topuklarının (gizli olay konumu olarak) var olduğunu ve var olabileceği varsayımının verili teorik geçerliliği dikkate alındığında, kişiye has durumun gerçek dönüşümündeki görünmez özü, olay-öncesi gözlem rehberliğinde araştıran görülür minör jestler, dünyanın aşkın rejiminin ve /veya durumun-haline uygun majör yankılara neden olmaya başlayabilir.

Fakat, bu stratejinin bir sınırı vardır: Şâyet iyice izlenirse "etkin dingincilik"in bir türüyle sonuçlandığı görülecektir: Büyük Edim'i ebediyen geciktirir , ama her nasılsa ve açıklanamayacak şekilde, "nicelden nitele" büyülü bir "sıçrayış" vasıtasıyla küresel ölçekli radikal bir değişime yol açacak, umut dolu küçük müdahalelere girişmekten de geri durmaz. Bu strateji, Büyük Değişim imkânının yaklaştığı momentin fark edildiği noktada, hızla değiştirilmeli, risk alma ve topyekûn mücadeleye katılma hazırlığı ve becerisiyle desteklenmelidir. Diğer bir deyişle, siyasetteki "majör yankılar"ın kendi başına gelmediği unutulmamalıdır: Doğru, onlara zemin hazırlamak için sabırla çalışmayı gerektirir, fakat o moment geldiğinde momenti yakalamayı da bilmelidir insan.

"Sabrın özel komünist biçimi", radikal değişimdeki irade patlamasının sistem teorisinde "kendiliğinden ortaya çıkan özellik" [*emergent property*] olarak adlandırılan şeyi hatırlatırcasına gerçekleşeceği momentin sabırla beklenmesinden ibaret değildir; bu aynı zamanda, nihai kavgayı kazanmak için muharabeleri kaybetme sabrıdır (Mao'nun "yenilgiden yenilgiye nihai zafere" sloganını tekrar anımsayalım). Ya da tam da Badioucu terimlerle söylersek: tamamıyla farklı bir zamansallık düzeni ("aşk çalışması"nın zamansallığı, olaya sadakât) gösteren zamandaki bir kopuş olarak işleyen olay istilası olgusunun amlamına tarihsel evrimin olay-dışı zaman perspektifinden bakıldığında devrimci olay için *hiçbir zaman* "uygun an" [*right moment*] yoktur, durum devrimci edim için asla "yeterince olgun" değildir – edim, tanım gereği, daima "prematuredir". Fransız Devrimi'nin *yinelenmesi* başlığını hakikaten hak eden şeyi anımsayalım: Toussaint L'Ouverture'ün öncülük ettiği Haiti Devrimi – net bir biçimde "zamanının ötesindedir", "erken doğumdur" ve bu özelliğinden ötürü başarısız olmaya mahkûmdur, fakat, muhtemelen tam da bu özelliğinden ötürü Fransız Devrimi'nin kendisinden bile daha fazla bir Olay'dır. Geçmişteki bu yenilgiler, nihai muharebede patlayacak ütopyacı enerjiyi biriktirmektedir: "Olgunlaşma", yenilgilerin birikimidir, yoksa olgunluğa erişmek için "nesnel" koşulları beklemek değil.

Günümüzde ilerici liberaller, bir "devrim"e (daha radikal bir özgürleştirici siyasal harekete) katılmayı isteyebilecekleri halde,

devrimi canla başla arıyorlarsa da, sık sık "devrimi görmedikleri"nden şikâyet etmektedirler (toplumsal mekânın hiçbir yerinde, böylesi bir eylemliliğe ciddiyetle katılacak irade ve güçte bir siyasal fail görmüyorlar). Burada bir karar momenti olsa da, bu liberallerin tavırlarının kendisinin, sorunun parçası olduğu eklenmelidir: Şâyet insan, devrimci bir hareketi "görmek" için yalnızca beklerse, elbette asla ortaya çıkmaz ve insan onu asla görmez. Hegel'in görünüşleri hakiki gerçeklikten ayıran perde hakkında söyledikleri (görünüş örtüsünün ardında hiçbir şey yoktur, yalnızca araştıran öznenin oraya koydukları vardır), devrimci bir süreç için de geçerlidir: "görmek" ve "arzu" burada, ayrılmaz bir biçimde birbirine bağlıdır, diğer bir deyişle, devrimci potansiyel, nesnel bir toplumsal olguymuşcasına keşfedilmek için orada değildir, insan, ancak onu "arzuladığı" ölçüde "görür" (kendisini harekete kattığı ölçüde). Menşeviklerin ve Lenin'in 1917 yazında devrimci ele geçirme çabasına karşı çıkanların, bunun için koşulları "olgun" "görmedikleri"ne ve ona bir "erken doğum" [*premature*] olacağı için karşı çıkmalarına şaşmamalı – devrimi basbayağı *istemiyorlardı*. "Görmek"e dair bu kuşkucu argümanın başka bir versiyonu, liberallerin her şeyi küresel olarak ve tamamen kuşatmış olan günümüz kapitalizmine karşı herhangi bir ciddî alternatif "göremediklerini", kapitalizmin "dışında" uygulanabilir bir şey hayal edemedikleri yönündeki iddialarıdır. Buna verilecek yanıt, bu iddia doğru olduğu sürece *tout court* [kısaca] görmeyecekleridir: Söz konusu görev, dışarıyı görmek olmayıp, her şeyden öncekini görmektir (çağdaş kapitalizmin doğasını kavramaktır) – Marksist iddia şudur: Biz bunu "görürken", yeterince görüyoruz, bunun ötesine nasıl geçileceği de dahil... Dolayısıyla, endişeli ilerici liberallere yanıtımız, devrime katılmaya istekli 'ol'dur ve sadece devrimin herhangi bir yerde şansı olduğunu görmemek, felâket ihtimali hakkında endişelenen meşhur ekolojiste yanıt gibi olmalıdır: Endişelenme, felâket gelecek...

Bu tasavvuru daha da karmaşıklaştırmak gerekirse, kendi olaysal boyutunu kendisinin silmesiyle başarılı olan bir Olay'la da sıklıkla karşılaşırırız, tıpkı Fransız Devrimi'nde Jakobenler'de olduğu gibi: (zorunlu) işleri bittiğinde, alaşağı edilip tasfiye edilmelerinin yanı sıra, geriye dönük olarak kendi olaysal

mevkiilerinden [*evental status*] de mahrum bırakıldılar, tarihsel bir kazaya, acayip bir iğrençliğe, tarihsel gelişimin (kaçınılabilir) bir fazlalığına indirgendiler.[10] Bu tema, Marx ve Engels tarafından sıklıkla anılmıştır – "normal" pragmatik-yararcı burjuva, günlük hayatı bir kez sağlamlaştı mı, onun şiddetli kahramanca köklerinin nasıl reddedildiği. Bu imkân – sonuna dek varan bir olaysal silsilenin (aşikâr) imkânının yanı sıra, kendi zaferinin nihai alameti olarak kendini reddeden, kendi izlerini silen bir Olay'ın çok daha sıkıntı veren imkânı, Badiou tarafından hesaba katılmamıştır:

> radikal kopuşlar ve süreksizliklere ilişkin imkân ve sonuçlar, kısmen kendi yankılanmalarının geleceğe açılması nedeniyle, kökenin tutulmaya uğramış noktalarında temellenmiş gerçekliklerde yaşayanlara görünmez hale gelebilmektedir.

Olayın bu türden bir kendini silişi, Benjaminci tarzda, solcu melankoli siyaseti diyebileceğimiz şeye alan açmaktadır. İlk yaklaşımda bu terim, bir oksimorondan başka bir şey olarak görünmez: Geleceğe doğru devrimci bir yönelim, geçmişe melankolik bağlanmanın tam da karşıtı değil midir? Gelgelelim, ya sâdık olunması gereken gelecek, *geçmişin kendisinin geleceği* ise, diğer bir deyişle, geçmiş girişimlerin başarısızlığı nedeniyle gerçekleştirilmemiş özgürleştirici potansiyelse ve bu nedenle bize dadanmaya devam ediyorsa? Fransız Devrimi'ne dair alaycı yorumlarında Marx, devrimci coşkuyla "akşamdan kalmalık"tan ayılma etkisini birbirinin karşısına koyar: Yüce devrimci patlamanın edimsel sonucu, özgürlük, eşitlik ve kardeşlik Olayı'nın edimsel sonucu, piyasa hesaplamasının sefil yararcı/egoistik evrenidir. (Dahası, yeri gelmişken belirtelim, bu yarık, Ekim Devrimi vak'asında daha da açık değil midir?) Fakat Marx'ı basitleştirmemek gerekir: Marx'ın meselesi, ticaretin kaba gerçekliğinin nasıl olup da devrimci coşku tiyatrosunun "hakikati" olduğu, "ondan geriye kalanın gerçekten ne" olduğuna dair sağduyulu

[10] Jacoben "soyut özgürlüğe" dair "eleştirisi"nde, 1794'ü atlamak, diğer bir deyişle, 1789'dan doğruca tesis edilmiş Burjuva gündelik gerçekliğine geçmek yönündeki liberal hayali dağıtarak, bu momentin zorunluluğunu algılayan Hegel'den başkası değildir. Robespierre tarafından "devrimsiz devrim" isteyenlerin hayali olduğu ifşa edilmiş bu hayal, 1794'süz 1789'a sahip olma hayali, birisinin kekine sahip olup onu yeme hayalidir...

içgörüden farklıdır. Bir Olay olarak devrimci patlamada, başka bir ütopik boyut öne çıkar, "ertesi günü" ele geçiren piyasa gerçekliği tarafından ihanete uğramış, tam anlamıyla, fazlalık olan evrensel özgürleşme boyutu – bu özelliğinden ötürü, bu fazlalık, yalnızca ortadan kaldırılmış, ilgisiz olarak kenara bırakmılmamış, fakat, gerçekleşmeyi bekleyen bir hayal gibi özgürleştirici tahayyüle dadanmaya devam eden, *zahiri bir hale aktarılmıştır* âdeta. Devrimci coşkunun kendisinin "edimsel toplumsal tabanı"ndan veya tözünden fazlalığı, böylelikle, sözcüğün düz anlamıyla, geçmiştekinin geleceğinin, kendi gerçek cisimleşmesi için bekleyen hayaletimsi bir Olay'ın fazlalığıdır.

Fransız Devrimi'ni ilk olarak hoş karşılayan Romantik liberal hayranlar çoğunluğu, Terör'den, devrimin salıverdiği "canavarlık" karşısında dehşete düşmüş ve devrimin mantığından kuşkulanmaya başlamışlardır. Burada göze çarpan istisna Shelley'dir, onu idealleştirmeden, terörü halının altına süpürmeden devrime sonuna kadar sâdık kalmıştır; *İslâm'ın Başkaldırısı* [The Revolt of Islam] adlı şiirinde, söz konusu trajik ve yaman çıktıların o parlak devrimci umutların ve evrensel özgürlük ideallerinin bir bakıma "hakikati" olduğunu ifade eden gerici iddianın reddedilmesine ayrılmıştı. Shelley'e göre tarih, bir mümkün çıktılar dizisidir, imkânın edimselliğe önceliği vardır, imkânın edimselleşmesinin ötesinde imkânda bir artı değer bulunur, yeraltında sebat eden kıvılcım bulunur, özgürleştirici girişimlerin dolayımsız başarısızlığı, geleceğe dönük devrimci arzuları içinde barındıranlara, bu girişimler *daha* radikal bir biçimde, *daha* kapsamlı bir biçimde tekrarlanması gerektiğini işaret etmektedir.

Badiou'nun bu boyutu ihmal etmesinin nedeni, muhtemelen, tekrar ile Olay'ın kesiği arasında kurduğu son derece kaba karşıtlıktır. Badiou'nun tekrarı, Yeni'nin yükselişinin önünde bir engel olarak, nihayetinde ölüm dürtüsünün kendisi, özneyi kendisini yıkan kısır döngüye hapseden, müphem bir *jouissance*'a [keyfe] hastalıklı bağlanma olarak kenara atmasıdır. Bu anlamda, bir Olay'a sadakâtin öznel kategorisi olarak "yaşam, öldürücü dürtüyü (ölüm içgüdüsü) olduğu kadar sakınım dürtüsünü de ("yaşam içgüdüsü" diye yanlış adlandırılmış olan) belirli bir mesafede tutar. Yaşam, dürtülerle bağını kopartan şeydir."[11] Badi-

[11] Badiou, *Logiques des mondes*, s. 531.

ou'nun burada kaçırdığı şey, "ölüm dürtüsü"nün, paradoksal bir biçimde, kendi karşıtının, ölümsüzlüğün psikanalizde belirme şeklinin Freudçu adı olduğudur: Yaşamın herhangi bir tekinsiz fazlalığı için, yaşam ve ölümün, doğuşun ve çürüme (biyolojik) döngüsünün ötesinde sebat eden "ölmemiş"lik [yaşayan ölü] şiddetli bir istektir. Bu özelliğiyle ele alındığında, ölüm dürtüsü, kendini ortadan kaldırma veya kendini yok etme yönündeki karanlık eğilimin antipodunu* temsil eder – Badiou'nun son derece hayran olduğu Wagner'in eserlerinde açıkça işlendiği gibi. Freudçu ölüm dürtüsünün, kendini imha etme ihtirasıyla, herhangi bir yaşam-geriliminin inorganik yokluğuna bir dönüş ihtirasıyla nasıl hiçbir şekilde ilgisi olmadığını görmemizi sağlayan tam da Wagner'e bu göndermedir. Ölüm dürtüsü, Wagner'in kahramanlarının ölme, ölümde huzur bulma hasretlerinde bulun*maz*: Aksine, ölmenin tam da öteki yüzüdür – "ölmemiş"lik, ebedi yaşamın kendisi için, suçluluk ile acının etrafında gezinmenin sonu gelmez mükerrer döngüsüne yakalanmış olmak biçimindeki korkunç yazgıya verilen bir addır. Wagnergil kahramanın (Dutchman'in, Wotan'ın, Tristan'ın, Amfortas'ın ölümleri) nihai göçüp gidişi, bu nedenle, onların ölüm dürtüsünün pençelerinden kurtuluş momentleridir. Tristan'ın Üçüncü Perde'deki çaresizliğinin nedeni ölümden korkması değildir: Onu çaresiz kılan şey, Isolde olmaksızın ölemeyiş ve ebedi hasrete mahkûm edilmiş olmasıdır – bu sayede kendisi ölebilsin diye, Isolde'nin gelişini iple çeker. Onu dehşete düşüren ihtimal, Isoldesiz ölmesi değildir, daha ziyade o olmaksızın sonsuz bir hayattır.

Psikanalizin verdiği nihai ders, insan yaşamının asla "yalnızca yaşam" olmadığıdır: İnsanlar, yalnızca canlı değildir, onlara yaşamın fazlasıyla keyfini sürmeye [yaşamdan haz almaya] dönük tuhaf bir dürtü sahip olmuştur, şeylerin olağan akışının dışına çıkan ve bu akışı rayından çıkaran bir artı değere ihtirasla bağlanmışlardır. Bu fazlalık, özneyi ölme becerisinden yoksun bırakarak, "ölmemiş" kılan bir yara kılığında insan bedenine kazınmıştır (Tristan'ın ve Amfortas'ın yaralarının dışında, elbette,

* Antipode [İng.]: Dünya'nın, ya da herhangi bir benzer cismin, birbirine çap boyunca zıt taraflarda olan noktalar. Söz gelimi, Türkiye'nin antipodu, Yeni Zelanda'nın doğusunda Güney Pasifik Okyanusu'nda bir yerlere denk düşerken, Kuzey İspanya'nın antipodu Yeni Zelanda olmaktadır. –*ç.n.*

Kafka'nın "*Bir Köy Hekimi*" ["A Country Doctor"] adlı eserindeki *yara* vardır): Bu yara iyileştiğinde, kahraman huzur içinde ölebilir. Bir organda cisimleşen dürtü mehfumu, Badiou'nun bir hakikat usulündeki beden mefhumuna bir düzeltme sunmamızı da sağlar: Hakikat bedenleri yoktur, hakikatin (bedeni olmayan) organları vardır, başka bir deyişle, bir hakikat kendisini bir bedene, o bedenin özerkleşmiş organ(lar)ı aracılığıyla kazır. Kafka'nın "Country Doctor" adlı eserinde çocuğun göğsünün altındaki yara, böylesi bir organdır, bedenin parçasıdır, ancak kendisine ait ölümsüz (ölmemiş) bir yaşamı sürdürerek, sürekli kan salgılayarak onun dışına çıkmaktadır, lakin tam da bu nedenle, çocuğun ölümde huzur bulmasının önüne geçmektedir.

Tam da bu noktada, Badiou'ya karşı Deleuze'e dönülmelidir, Yeni'nin belirişinin biçimi olarak tekrarlama üzerine yaptığı titiz incelemelere dönülmelidir. Hiç kuşkusuz, Badiou, tekrarlamanın olaysal boyutunu algılamayacak denli incelikli bir düşünürdür: *Logiques des mondes* adlı eserinde, bir olayın üç "öznel varış yeri"ni (sâdık, tepkisel, müphem) açar ve buna bir dördüncüyü, "diriliş"i ekler, bir olayın izleri aşındırılmış, tarihsel-ideolojik bilinçdışına "bastırılmış" öznel yeniden etkinleştirilmesini ekler: "Her sadık özne, eski şimdide bir örtülme kalıbının altına itilmiş bir hakikat parçasını, böylelikle kendi olaysal şimdisinde yeniden birleştirebilir. Bu birleştirme, bizim diriliş dediğimiz şeydir."[12] Badiou'nun güzel bir şekilde geliştirilmiş örneği Spartaküs'e dairdir: Resmi tarihten silinmiş adı, ilk olarak Haiti'deki siyahi kölelerin isyanıyla diriltilmiştir (İlerici vali Laveaux, Toussaint L'Ouverture için "siyahi Spartaküs" demiştir) ve bir yüzyıl sonra, iki Alman "Spartaküs"ü, Rosa Luksemburg ve Karl Liebknecht tarafından diriltilmiştir. Gelgelelim, burada önemli olan, Badiou'nun bu dirilişe *yineleme* demekten kaçınmasıdır.

Yeni bir dünyaya ihtiyacımız var mı?

Badiou'nun bu can alıcı noktaya dair muğlaklığı, onu Kierkegaard'ın Estetik-Etik-Dinsel üçlüsüyle aynı şekilde işleyen Varlık-Dünya-Olay üçlüsüne dayanmaktadır: Tercih daima iki terim, bir ya/ya da arasındadır diğer bir deyişle, üç terim aynı ontolojik düzlemde iş görmemektedir. Lacan'ın Hayalî (H)/ Sembolik

[12] A.g.e., s. 75.

(S)/ Gerçek (G) veya Freud'un Ego/ Süperego/ İd üçlüleri için de durum aynısıdır: Bir terime odaklandığımızda, diğer ikisi bir terimde (aralarından bir tanesinin hegemonyası altında) yoğunlaşmaktadır. Şâyet Hayalî'ye odaklanırsak, Gerçek ve Sembolik, Sembolik'in tahakkümü altında Hayalî'nin karşıtında sıkışırlar; G'ye odaklanırsak, H ve S, S'nin tahakkümü altında sıkışırlar. (Lacan'ın psikanalizin etiği üzerine olan *Seminar VII*'de bildirilen, Lacan'ın eserindeki kayma buna dayanmaktadır: H-S ekseninden S-G eksenine kayma.) Ya da Freud söz konusu olduğunda, Ego'ya odaklanırsak, onun karşıtı olan İd'dir (Süperego'yu kuşatan) vs.[13]

Logiques des mondes, Varlık-Olay ekseninden Dünya-Olay eksenine kaymayı sahnelemektedir. Bunun anlamı, Varlık, Dünya ve Olay'ın bir üçlü oluşturmadığıdır: Ya Varlık ile Dünya (görünüş) arasındaki karşıtlık, ya da Dünya ile Olay arasındaki karşıtlık vardır elimizde. Buradan çıkarılacak beklenmedik bir sonuç vardır: Hakiki bir Olay'ın (Badioubu noktayı defaaatle vurgulamaktadır) olumsuz bir jestten ibaret olmayıp, Yeni'nin olumlu bir boyutunu açtığı ölçüde, bir Olay, yeni bir dünyanın, yeni bir Efendi-Gösteren'in (Badiou'nun dediği gibi yeni bir Adlandırma, ya da Lacan'ın "*vers un nouveau signifiant*" dediği şey) dayatmasıdır. Hakiki olaysal değişim, eski dünyadan yeni dünyaya geçiştir.

Bir adım daha atılmalı ve diyalektik boyutu burada devreye sokulmalıdır: Olay'ın alanı, bir Dünya'nın semptomatik bükülmesidir, Varlık'ın Dünya üzerindeki fazlalığı (mevcudiyetin temsil üzerindeki fazlalığı) tarafından üretilir, bir Olay Varlık'ın çokluğu ile Dünya arasındaki gerilim tarafından izah ed*ile*bilir. Bu noktada, hakiki anlamda Hegelci muamma, "bir Olay'ın, hakiki anlamda Yeni bir şeyin yükselişinin nasıl mümkün?" olduğu değil, daha ziyade Varlık'tan Dünya'ya, (sonlu) görünüşe nasıl geçtiğimiz, diğer bir deyişle, Varlık, Varlığın düz sonsuz çokluğu (kendisinde) nasıl *belirebilir* sorusudur. Bu soru, Var-

[13] Dolayısıyla, buradaki ironi şudur: *Logiques des mondes*'un ikincisi bölümü olduğu, Badiou'nun ilk büyük kitabının adı olan *Being and Event*, Freud'un *The Ego and the Id* adlı kitabıyla aynı tarzda okunmalıdır: kayıp olan üçüncü terime, *Dünya*'ya ya da Freud örneğinde *Süperego*'ya örtük bir gönderme olarak.

lık'ın kendisinin ortasında bir şekilde işler olması gereken bir tür "olumsuzluk"u, Hegel'in gerçeklikte birlikte olanları yırtıp ayırmanın, görünüşe özerklik vermenin "mutlak gücü" dediği bir sonlulaştırma kuvvetini varsaymıyor mu? Herhangi bir "sentez"in öncesinde, Tin, Kant'ın "aşkın imgelem" dediği, soyutlama gücü, bir şeyi kendi "birli özelliği"ne (*le train unaire; der einzige Zug*) basitleştirme/küçültme, indirgeme, onun ampirik zenginliğini silme gücüdür. Tin, ampirik özelliklerin kafa karıştıran zenginliğiyle yüzleştiğinde "tüm bunlar gerçekten önemli değil! Bana sadece X özelliği var mı yoksa yok mu onu söyle!" diyebilme gücüdür. Dahası, böylesi bir dünya, "bir nokta" ile, "birli bir özelliğin" böylesi bir şiddetle dayatılmasıyla ayakta tutulduğu ölçüde, noktasız bir atonal dünya, dünyasızlığın bir adı değil midir? Badiou yakınlarda, kapitalizmin tüm sabit toplumsal biçimleri ortadan kaldıran "yersiz yurtsuzlaştırıcı" gücüne dair Marx'ın *Komünist Manifesto* adlı eserinden ünlü bir pasaja atıfta bulunarak, zamanımızın *dünyevilikten yoksun* olduğunu bizzat iddia etmişti:

> Marx'ın kapitalizmin buzlu sularında, tüm kutsal bağların kutsallıklarından arındırılmasından söz ettiği pasajın, coşkun bir tınısı vardır; Marx'ın, Sermaye'nin çözücü gücüne karşı coşkusudur bu tını. Sermayenin kendisini, bizi Bir'in ve Bir'e eşlik eden kutsal bağların, "süperego" figürlerin yükünden kurtarmaya muktedir, maddî güç olarak sunması, aslında kendisinin müspet anlamda ilerici vasfını temsil etmektedir ve onun bu vasfı bugüne dek açınmaya devam etmektedir. Bununla beraber, genelleştirilmiş atomculuk, tekerrür eden bireycilik ve nihayet düşüncenin safi yönetim, idare veya teknik manipülasyon pratiklerine alçaltılması beni bir filozof olarak asla tatmin edemezdi. Açıkçası ben düşüncenin çağrısını yeniden bağlamamız gereken yerin tam da bu kutsallıklardan arındırma unsuru olduğunu düşünüyorum.[14]

Badiou, kapitalizmin istisnai *ontolojik* mevkiini böylelikle kabul etmektedir, ki kapitalizmin dinamiği, temsiliyetin istikrarlı olan her bir çerçevesini baltalamaktadır: Normal olarak, eleştirel-siyasal eylemlilik tarafından yerine getirilmiş olması gereken görev, (tam olarak söylersek, devletin temsili çerçevesini baltalama

[14] Alain Badiou, "L'entretien de Bruxelles," *Les Temps Modernes*, 526 (1990), s. 6.

görevi) halihazırda kapitalizmin kendisi tarafından icra edilmiştir – üstelik, bu, Badiou'nun "olaysal" siyaset mefhumu için bir sorun teşkil etmektedir. Kapitalizm öncesi formasyonlardaki her devlet, her temsili bütünleştirme, kurucu nitelikte bir dışlamayı, "semptomatik bir bükülme" noktasını, "parçası olmayan bir parça"yı, sistemin parçası olduğu halde sistemin bünyesinde, kendine mahsus yeri olmayan bir unsuru imlemektedir – ve özgürleştirici siyaset, durumun parçası olduğu halde durumun terimleriyle *izah edilemeyen* bu fazla ("*supernumerary*" ["ihtiyaç fazlası"]) unsura müdahale etmek zorundadır. Peki ama sistem artık bu fazlalığı dışlamayıp kendi itici gücü olarak doğrudan yerine koyduğunda ne olur – kendisini ancak bizatihi sürekli kendisi tarafından devrimsel değişikliğe tâbi tutarak, kendi sınırlarını sürekli olarak aşarak üretebilen kapitalizm durumunda olduğu gibi? Daha basitleştirilmiş bir tarzda söylemek gerekirse: Bir siyasal olay, belirli bir tarihsel dünyaya yapılmış devrimci özgürleştirici bir müdahale, daima kendi "semptomatik bükülmesinin" fazlalık noktasına bağlanmışsa, şâyet bu bükülme onun dünyasının sınırlarını tanım gereği baltalıyorsa, kendinde halihazırda dünyasız olan ve kendisinin yeniden üretimi için artık bir "dünya"nın sınırlamaları tarafından içerilmesi gerekmeyen bir evrene yapılan, özgürleştirici siyasal müdahaleyi nasıl tanımlayabiliriz? Alberto Toscano'nun, son derece açık analizinde belirttiği gibi, Badiou bu noktada yakayı bir tutarsızlıkta ele vermektedir: Özgürleştirici siyasetin, "dünyasız" bir evrendeki (ki bu küresel kapitalizmin çağdaş evrenidir), amacı, tam da kendisinin "geleneksel" işleyiş usulünün [*modus operandi*] tam karşıtı olması biçimindeki bir "mantıksal" sonucu çıkarmaktadır – günümüzün görevi, yeni bir dünya oluşturmak, "bilişsel haritalama" sağlayacak yeni bir Efendi-Gösteren önermektir:

> [...] Badiou, dünyaların görünüşünü değindiği teorik yazılarında ikna edici bir biçimde, olayların, dünyaların ve onların aşkın rejimlerinin *işleme bozukluğu* ürettiğini öne sürerken, "şimdinin ontolojisi"nde, "aralıksal" ["*intervallic*"] veya dünyasız zamanımızda, şimdi dışlananların yeni hakikat usullerini ayakta tutmaya muktedir, yeni adlar icât etmeye başlayabileceği bir dünyayı *inşa etme* gerekliliğini savunmaktadır. Onun da yazdığı gibi, "Çok özel bir momentte olduğumuzu, *hiçbir dünyanın bulunmadığı* bir mo-

> mentte olduğumuzu savunuyorum" [...] Sonuç olarak: "Felsefenin, bizi bekleyen bilinmeyen dünyayı kuracak yeni adlar bulunmasına yardımcı olmaktan başka bir meşru amacı yoktur." Badiou doktrininin kendine has bazı özelliklerinin kendine has tersine çevrilmesi durumunda kaçınılmaz ama muhtemelen yanlış bir şekilde de olsa, bazılarının kulaklarında "ısmarlama" bir görev olarak artık yaygın olan o, "Başka bir Dünya Mümkündür" sloganı savunusu yankılanabilir.[15]

Bu tutarsızlık bizi yeniden "belirli olumsuzlama" konusuna taşımaktadır: "Ismarlama" olan yeni bir dünya inşa etme görevi aslında "bastırılmış olanın geri dönüş"lerinden biridir. Bu yalnızca Badiou'nun teorisinin bastırılmışının değil, ama aynı zamanda Badiou'ya çağdaş referans noktası olarak hizmet eden siyasal olayın kendisinin, daha önce de gördüğümüz gibi, tam da bu "ısmarlama" görevinde başarısız olmuş olan, Maocu Kültür Devrimi'nin bastırılmışıdır.

Kültür Devrimi dersleri

O halde, Badiou'ya göre Kültür Devrimi'nin tarihsel sonucu (dersi) nedir? Şu ironiyi kaçırmadan geçmek güçtür: Edim mefhumuna olumsuz olarak, inatla karşı çıkan Badiou, Maocu Kültür Devrimi'nin tarihsel önemini tam da şunu işaret etmesinde bulmaktadır:

> Devrimci siyasal eylemliliğin merkezî üretimi olarak parti-devletinin sonuna. Daha genel olarak söylersek, Kültür Devrimi, ne devrimci kitle eylemlerini ne de örgütsel fenomenleri, bundan böyle sınıf temsiliyetinin katı mantığına devretmenin mümkün olmadığını göstermiştir. Kültür Devrimi, işte bu nedenle en yüksek önemdeki bir siyasal vak'a olarak durmaktadır.

Bu satırlar, Badiou'nun "*Kültür Devrimi: Son Devrim mi?*" ["The Cultural Revolution: The Last Revolution"][16] başlıklı metninden alınmıştır. Bu metnin başlığı, Heidegger'le beklenmedik bir paralelliğe işaret etmektedir: Kültür Devrimi Badiou için, Nazi Devrimi'nin Heidegger'de zaptettiği aynı yapısal yeri zaptetmektedir, başarısızlığı burada anıldığı haliyle, siyasal katı-

---

[15] Alberto Toscano, "From the State to the World? Badiou and Anti-Capitalism," *Communication & Cognition*, Cilt 36 (2003), s. 1-2.

[16] Bruno Bosteels tarafından çevrilmiş 2002 yılından bir konferans tebliğidir.

lımın (geleneksel tarzının) sonuna işaret eden, en radikal siyasal katılımın yapısını zaptetmektedir. Badiou'nun metninin sonucu, bu noktayı iyi bir biçimde pekiştirmektedir:

> İşin sonunda, Kültür Devrimi, kördüğüm noktasında bile, siyaseti onun tutsak eden parti-devletinin çerçevesinden hakiki anlamda ve küresel ölçekte kurtarmanın imkânsızlığına tanıklık etmektedir. Yeri doldurulamaz bir doygunluk deneyiminin izini bırakmıştır. Çünkü yeni bir siyasal yol bulmak, devrimi yeniden başlatmak ve sosyalizmin biçimsel koşulları altında işçi hareketinin yeni biçimlerini bulmak yönündeki şiddetli bir irade, kamu düzeni ve iç savaşın reddi gibi nedenlerle, parti-devletinin genel çerçevesini sürdürme zorunluluğuyla yüzleştiğinde bir fiyaskoyla sonuçlanmıştır.

Dolayısıyla yirminci yüzyılın hakiki anlamda büyük olan son devrimci patlamasının kilit önemi, devrimci sürecin parti/devletçi mantığının tükenmesine işaret eden başarısızlığa yerleşmesi nedeniyle *olumsuz*dur. Fakat, ya bir adım daha atıp, sunum [*presentation*] (devrimci kitlelerin "doğrudan" devlet dışı öz-örgütlenmesi) ve temsil [*re-presentation*] biçimindeki her iki kutbu da, iki bağımsız kutup olarak kavramak gerekiyorsa, öyle ki, hakiki anlamda Hegelci bir paradoksta, "devlet iktidarını ele geçirme" ereği ile öncülük edilen devrimci eylemliliğin parti-devlet biçiminin amacının, aynı zamanda "doğrudan" (temsili olmayan) öz-örgütlemenin (işçi konseyleri ve "doğrudan demokrasi"nin diğer biçimleri) tüm biçimlerinin amacıdır?

Badiou, daha yakın zamandaki *Logiques des mondes* adlı eserinde, Kültür Devrimi hakkında aynı noktaya değindiğinde, vurgusu neredeyse algılanamaz bir biçimde değişmektedir:

> Kültür Devrimi aslında, Leninizmin sınırlarını tüm dünya devrimcileri için sınamıştır. Özgürleşme siyasetinin artık devrim paradigmasına tâbi olamayacağını veya parti-biçiminde tutsak kalamayacağını öğretmiştir bize. Simetrik bir biçimde, parlamento ve seçim aygıtına da atfedilememektedir. Daha önceki hipotezlerin gerçeğe işlemesiyle, her şey, liseli Kızıl Muhafızlar ve öğrenciler, derken Şangaylı işçiler, 1966 ile 1968 arasındaki her şey, bu başlangıcın *olumlayıcı gerçekleşmesinin* onyıllar öncesinde belirlenmeleriyle başlar – Kültür Devrimi'nin ağırbaşlı dehası da budur. Ne var ki, bunların öfkesi, hâlâ karşısında hâlâ ayağa kalktıkları şeye öylesine

bulaşmıştı ki, bu başlangıcı, yalnızca, katıksız olumsuzlamanın duruş noktasından keşfettiler.[17]

Bu iki yorum arasında bir gerilim bulunur. "Kültür Devrimi: Son Devrim mi?" adlı metne göre, Kültür Devrimi'nin başarısızlığı, "siyaseti onun tutsak eden parti-devletinin çerçevesinden hakiki anlamda ve küresel ölçekte kurtarmanın imkânsızlığına tanıklık etmektedir" ve bu başarısızlığın nedeni, daha ziyade sağduyusal bir düzlemde belirtilmektedir ("kamu düzeni ve iç savaşın reddi gibi nedenlerle parti-devletinin genel çerçevesini sürdürme zorunluluğu" – kısacası, "işleri idare etmenin" zorunlulukları: Hangi devrimci çalkantılar olursa olsun, hayat devam etmelidir, insanlar işe gitmeli, tüketmelidirler ve benzeri, bunu yapabilecek tek fail, parti-devletidir... kişisel anlamda, Çu Enlay olmaksızın hiçbir Mao Zedung, Kültür Devrimi'nin kargaşası sırasında devletin nasıl olursa olsun işlemesini sağlayamazdı). Siyaseti, parti-devleti çerçevesin*den* kurtarmanın imkânsızlığına dair bu iddianın aksine, *Logiques des mondes* adlı eserden alınan pasaj, Kültür Devrimi'nin dersin, parti-devletinin çerçevesi *bünyesinde* radikal siyasal eylemliliği izlemenin imkânsızlığında algılamaktadır ("Özgürleşme siyaseti artık devrim paradigmasına tâbi olamayacak veya parti-biçiminde tutsak kalamayacaktır"). Dolayısıyla, devrimci siyaseti, ne parti-devleti çerçevesi dışında ne de bu çerçevenin bünyesinde hayata geçirebiliriz. Badiou, *Logiques des mondes* adlı eserinde, "Dört bileşeni (eşitlik, terör, iradecilik, halka güven) bağlamındaki eşitlikçi-devrimci siyasete dair "ebedi ve ezeli Fikir", kendi potansiyelini Kültür Devrimi'nde, onu terk etmemiz gerektiği sonucuyla tüketmiş olan devrimci bir devlete dayanan, devletçi-parti modelinden mi kaynaklanmaktadır ya da o, hakikaten "ebedi ve ezeli" midir ve bu özelliğiyle alındığında içinde bulunduğumuz post-devrimci çağda yeniden icât edilmeyi mi beklemektedir?"[18] biçimindeki kilit soruyla kar-

---

[17] Badiou, *Logiques des mondes*, s. 543-544.

[18] Badiou, evrensellikleri belirli tarihsel dünyaların, anlam ufuklarının ötesine geçen tarihötesi hakikatler olan "ebedi ve ezeli hakikatler"den söz ettiğinde, bu evrensellik, (Jung'un tarihöncesi mağara resimlerinden Picasso'ya dek at İdesini betimlemesi kimi zaman tehlikeli bir biçimde buna yakınlaşsa bile) Jungcu bir arketipin mitsel bir evrenselliği olmayıp, Gerçek'in anlam-sız evrenselliğidir veya Lacan'ın deyişiyle "matheme"dir.

şılaştığında, ikna edici olmayan bir yanıt sunmasına şaşmamalı:

> Aslına bakılırsa, devlet devrimcisi figürünün dünyevî-ötesi öznelliğini teşkil eden şey, tam da devlet ile devrimci siyaset arasındaki ayrılığı kalıcı kılmaya çalışması olgusudur, fakat *bunu devlet iktidarı içinden yapma denemesindeki* bükülmeyle birlikte yaparsa. Sonuç olarak söz konusu figür, ancak biz bu ayrılığı varsayarsak var olur. Siyasete dair yeni bir düşüncenin onu, insanın eylemi devlet iktidarının ne bir hedef ne de bir norm olduğu bir siyaset içinde düşünebilmek için, kendisini konumlandırması için düşünülebilir ve uygulanabilir kılmasının ardından, günümüzde ancak felsefî açıdan teşkil edilebilir olmasının nedeni de budur işte.[19]

Badiou'nun bu kördüğüme getirdiği çözüm şöyledir: Devlet biçimin*den belirli bir mesafeden* – dışarıdan, fakat devlet biçimini yıkıcı bir dışarıdan değil; daha ziyade, devlet biçimini yok etmeksizin insanı ondan "bir "çıkartma" jestiyle. Bu noktadaki hakiki soru şudur: Devletle ilgili bu dışsallık nasıl işlevsel kılınmalıdır? Kültür Devrimi, devleti içeriden yıkma, devleti ortadan kaldırma girişiminin başarısızlığına işaret ettiğine göre, alternatif devleti bir olgu olarak, "işleri idare etmenin" icâbına bakan aygıt olarak öylece kabul etmek ve ona belli bir mesafeden faaliyet göstermek mi (buyurgan bildiri ve taleplerle onu topa tutarak)? Fakat, böyle bir konum Simon Critchley'in konumuna yakınlaşmıyor mu? Daha önce de gördüğümüz gibi, Simon Critchley, özgürleştirici siyasete dair şunu öne sürüyordu:

> [*özgürleştirici siyaset*, *–ç.n.*] devlete belirli bir mesafeden –pratik olarak, yerel olarak, duruma bağlı olarak– hayata geçirilir veya hatta sadece sergilenir. [...] Devletten şüphe eder ve arzu edilebilir olduğu halde, devletten belirli bir ütopya anlamında kurtulmak için değil, ama kurulu düzenden onu iyileştirmek veya kötücül etkisini azaltmak için hesap sorar.

Bu konumun ana muğlaklığı, tuhaf bir mantık dışılıkta [*non sequitur*] yatmaktadır: Şâyet devlet vazgeçilmezse, şâyet devleti (ve kapitalizmi) ortadan kaldırmak imkânsızsa, ne diye devlete belli bir mesafeden edimde bulunalım? Neden *devlet ile (bünyesinde)* edimde bulunmayalım? Ne diye Üçüncü Yol'un temel öncülünü kabul etmeyelim?

---

[19] Badiou, *Logiques des mondes*, s. 547.

Başka bir deyişle, Critchley'in (ve Badiou'nun) konumu, *bir başkasının*, bizim devlete karşı eleştirel bir mesafe almaya kalkışmamızı sağlayarak, devlet düzeneğini işletme görevini üzerine alacağı olgusuna dayanan bir konum değil mi? Dahası, şâyet özgürleştirici siyasetin mekânı, devlete bir mesafeyle tanımlanıyorsa, sahayı (devletin sahasını) düşmana kolayca terk etmiyor muyuz? Devlet iktidarının *hangi* biçimi alacağı meselesi can alıcı değil mi? Bu konum, şu can alıcı önemdeki soruyu ikincil bir mevkiiye indirgemeye götürmüyor mu: Nihayetinde, ne tür bir devlete sahip olduğumuz gerçekten fark etmez?[20]

Dolayısıyla Badiou Kızıl Muhafızların, "bu başlangıcın, kendilerinin *olumlayıcı gerçekleşmesinin* onyıllar öncesinde belirlendiğini, bunların öfkesi karşısında ayağa kalktıkları şeye bulaşmış olduğundan, katıksız olumsuzlamanın yalnızca yüzünü keşfettiklerini" iddia ettiğinde, bu "olumlayıcı gerçekleşme", devletten vazgeçmenin, onu "ortadan kaldırma"nın yeni bir yolunu icât etmenin mi gerçekleşmesi, yoksa devlete yalnızca bir mesafe mi, yoksa –çok daha radikal bir şekilde– devlet aygıtlarının yeni bir *temellük edilişi* mi?

Fakat, Kültür Devrimi'nin başarısız oluşunun başka ve daha da önemli bir veçhesi bulunmaktadır. Badiou bu başarısızlığı – ve daha genel olarak Komünizm'in vefatını– siyasette, hakikati evrensel düzeyli bir küresel (devrimci) proje olarak üretmenin mümkün olduğu bir devrin kapanışının işareti olarak yorumlamaktadır: Bu tarihsel yenilginin günümüzdeki sonucu çerçevesindeki bir siyasal hakikat, ancak yerel bir olay, yerel bir mücadele, özgül bir kümelenmeye müdahale olarak (bunlara sadakât olarak) üretilebilir. Bununla birlikte Badiou, kendi postmodernizm versiyonuyla günümüzde sadece yerel "direniş" edimlerinin mümkün olduğu mefhumunun altına imza atmış olmuyor mu? Badiou'nun (Laclau ve Butler gibi) eksikliği varmış gibi görünen şey, siyasetin "postmodern" teorilerini gezen alternatife açık bir yanıt verecek bir meta-tarih teorisidir: (Laclau ve Butler

[20] Bir adım daha atıp ve "kötü" bir devlete sahip olmanın *daha iyi* olduğunu söylemenin çekiciliğiyle, çünkü , bu yolla, ayrım sınırı net bir şekilde çekilebilir –Alman Komünistlerini 1933'te Hitler'in Weimar demokrasisinden *daha iyi* olduğunu iddia etmeyen aynı mantıktır– Hitler ile, nerede durduğumuzu biliriz ve savaş, keskin hatlı olur.

gibi) Badiou'nun yoksunmuş gibi göründükleri şey, siyasal olana ilişkin "postmodern" teorileştirmelerinin yakasını bırakmayan alternatife net bir yanıt sağlayacak tarihin meta-teorisidir: "Büyük"ten "küçük" (tarihsel) hikâyelere, özcülükten olumsallığa, küresel siyasetten yerel siyasete vs. geçişlerin kendileri tarihsel kaymanın kendisi midir, ya da daha önce, evrensel siyaset mümkün müy*dü* veya evrensel siyasal müdahale imkânıyla ilgili evvelki inançlar ideolojik birer yanılsama mıydı ve siyasal müdahalelerin yerel karakteri hakkındaki içgörü, aslında siyasetin özüne hassa?

Kapitalizm, daha yakınlarda Badiou tarafından bu satırlara benzer şekilde, tarihsel kümelenmemizin doğallaşmış "arkaplanına" sürülmüştür: "Dünyasız" olarak kapitalizm, belirli bir durumun parçası değildir, tikel durumların belirdiği her şeyi kuşatan arkaplandır. İşte bu nedenle, "anti-kapitalist siyaset"in peşinden gitmek anlamsızdır: Siyaset daima tikel durumlara, belirli faillere karşı bir müdahaledir; nötr arkaplanın kendisiyle doğrudan "dövüşülemez". "Kapitalizm"le dövüşülemez, ABD hükümetiyle, kararlarıyla, tedbirleriyle ve benzerleriyle dövüşülür.

Fakat, bu küresel arkaplan yine de kendisinin muhtelif zamanlarda elle tutulur ve kaba bir sınırlama olarak hissedilmesine izin vermiyor mu? Çağdaş Sol'un tekerrür eden hikâyesi, evrensel coşkuyla, "yeni bir dünya" vaadiyle seçilmiş bir önderin veya partinin seçilmesinin hikâyesidir (Mandela, Lula) – fakat her nedense er ya da geç, ama genellikle birkaç yıl sonra, kendilerini o kilit ikilemle karşı karşıya bulurlar: Kapitalizmin mekanizmalarına dokunmaya cüret edilecek mi yoksa "oyuna dahil olmaya" mı karar verilecek? Şâyet mekanizmaların düzeni bozulursa, piyasa çalkantılarıyla, ekonomik kaosla ve başka benzer şeyler aracılığıyla süratle "cezalandırılır". Dolayısıyla, her ne kadar anti-kapitalizm, siyasal eylemin doğrudan hedefi olamasa da, –siyasette, somut siyasal faillere ve onların edimlerine karşı çıkılır, adsız [*anonymous*] bir "sistem"e değil– burada hedef ile amaç arasındaki Lacancı ayrım uygulanmalıdır: Özgürleştirici siyasetin dolayımsız hedefi olmayacaksa, anti-kapitalizm, bu siyasetin nihai amacı, tüm eylemliliğinin ufku olmalıdır. Marx'ın (Badiou'da tamamen eksik olan) "*siyasal* ekonominin eleştirisi" mefhumundan çıkarılacak ders bu değil mi? Her ne kadar eko-

nominin alanı "siyasal dışı" ["*apolitical*"] olarak görünse de, siyasal mücadelelerin gizli referans noktası ve yapılandırıcı ilkesi bu alandır.

Çek yerel seçimlerinin ve senato seçimlerinin birkaç gün öncesinde, 16 Ekim 2006'da, Çek Cumhuriyeti'nin İçişleri Bakanlığı, Komünist Gençlik Ligi örgütünü (KSM) yasakladı. İçişleri Bakanlığı'na göre, KSM'nin yasaklanmayı hak etmesine neden olan "suç fikri" neydi? Örgütün üretim araçlarının özel mülkiyetini toplumsal mülkiyete dönüştürmeyi savunması olgusuydu, bunun da Çek anayasasıyla çelişmesiydi. ...üretim araçlarının toplumsal mülkiyetini talep etmenin bir suç olduğunu iddia etmek, modern solcu düşüncenin suç oluşturan kökleri olduğunu söylemektir.[21]

Gerçek anlamda edim, yalnızca verili bir arkaplan *bünyesinde* işlemeyip, bu arkaplanın koordinatlarını bozan ve böylelikle bir arkaplan *olarak* onu görünür kılan bir müdahaledir, tam da böyle bir müdahaledir. Dolayısıyla, çağdaş siyasette, bir edimin olmazsa olmazı [*sine qua non*], ekonominin siyasal boyutunu elle tutulur kılarak onun arkaplan mevkiini bozmasıdır (Marx'ın *siyasal* ekonomi üzerine yazma nedeni de buydu). Wendy Brown'un "Marksizmin siyasal teori için herhangi bir analitik değeri varsa, bu değer, liberal söylemde toplumsal ilişkinin zımnen "gayri-siyasal" ilân edilerek –yani, doğallaştırılması– sınırlandırılan özgürlük problemine ısrarcı yaklaşmayışı değil midir?"[22] biçimindeki keskin gözlemini anımsayalım. Çağdaş Amerikan kimlik siyasetlerinin siyasal nüfuzunu kapitalizmin kısmen belirli bir yeniden doğallaştırılması yoluyla kazanılmış görünmesinin"[23] nedeni işte budur. Sorulması gereken can alıcı soru şu şekildedir:

---

[21] Bu hamle, komünizm sonrası pek çok Doğu Avrupalı ülkede (Litvanya, Polonya, Çek Cumhuriyeti, Macaristan, Slovenya...) 2000'den sonra gelişen "gecikmiş anti-komünizm"in tuhaf ama semptomatik görüngüsünün parçasıdır: Komünizmi doğrudan mücrimleştirmek, onu faşizm ve Nazizm'le aynı düzleme yerleştirmek (Kızıl Yıldız da dahil olmak üzere sembollerinin kamusal alanda sergilenmesini yasaklayarak). Bu "eşitlik"in bir aldatmaca olduğunu, özel olarak söylersek, , faşizmi bir tür siyasal taklit-katile, Komünizme karşı bir tepkiye ve onun taklidine indirgeyerek, örtük olarak Komünizmin baş Suç'a yükseltildiğini göstermek kolaydır.

[22] Wendy Brown, *States of Inquiry*, Princeton, NJ: Princeton University Press 1995, s. 14.

[23] A.g.e., s. 60.

> [...] kapitalizmin eleştirilmesi, küresel düzende "liberalizmin zaferi" denilen gösteriş ya da "sosyalist alternatifin kayboluşu" ile değil, muhalif siyasetin mevcut biçimlenişi [*configuration*] tarafından nasıl engellenmiştir. Toplumsal bütünün Marksist eleştirisiyle ve topyekûn dönüşüm konusundaki Marksist tahayyül ile tezat halinde olan kimlik siyaseti sadece kapitalizmi eleştiriden münezzeh kılarak değil, fakat sınıfın görülemezliğini ve anlaşılmazlığını sürdürecek bir standart ölçüye ne kadar ihtiyacı-tesadüfen değil ama yerelde (*endemically*) ve kalıcı olarak– vardır? Çokkültürlü mantradaki "ırk, sınıf, toplumsal cinsiyet, cinsellik"te nâdiren geliştirilen ya da teorize edilen sınıf adı neden daima değişmeden kalır?[24]

Badiou'nun evrenselciliğinin, kimlik siyasetine radikal biçimde karşı olduğuna kuşku yoktur, ama kapitalizmin siyasal mücadelelerin her daim varolan arkaplanına indirgenmesi kılığındaki "yeniden doğallaştırılma"yla birlikte kimlik siyasetine iştirak etmiş olmaz mı? Dahası buradaki ironi, kapitalizmin varsayılan bir arkaplandaki bu "yeniden doğallaştırılması"nın, Fukuyama'nın Tarihin Sonu dediği şeyin kilit ideolojik bileşeni olmasıdır. Fukuyama'yla ilgili bariz seçim şöyle görünmektedir: Ya Fukuyama'nın toplumsal hayatın rasyonel biçimini nihayet bulmuş olan sahte-Hegelci Tarihin Sonu tezi kabul edilir ya da Tarihin herhangi bir Sonunun çok uzağında olduğumuz, böylece mücadelelerin ve tarihsel olumsallığın sürdüğü vurgulanmış olur. Benim fikrim, bu iki seçeneğin ikisinin de hakiki anlamda Hegelci olmadığıdır. İlkesel olarak halihazırda kazanılmış olan muharebede uzlaşılmış olan o gayet naif Tarihin Sonu mefhumuna, tereddüt edilmeden karşı çıkılmalıdır: Fakat günümüzün küresel kapitalist liberal-demokratik düzeninden bu "küresel düşünümlülük" rejimine kadarki tüm tarihsel süreçten nitel bir kopuşa ulaş*tık*, tarih bir bakıma kendi sonuna eriş*ti* ve biz aslında bir post-tarihsel toplumda yaşı*yoruz*. Küreselleşmiş tarihselcilik ve olumsallık, "tarihin sonu"nun kati göstergeleridir. Dolayısıyla her ne kadar tarihin sonunda değilsek bile, günümüzdeki "tarihselcilik" mefhumunun öncekinden farklı bir tarzda işlediğini öne sürmemiz gerektiği söylenebilir. Bunun anlamı paradoksal olarak, kapitalizmin "yenilenmesi" ve toplumumuzun tecrübesinin; olumsal tarihsel olarak, olumsal bir yapının sonucu olarak,

[24] A.g.e., s. 61.

olumsal olarak deneyimlenmiş koşullu koşullarda yaşandığı refleksif bir risk toplumu olarak aynı madalyonun iki yüzü olmasıdır. Bu paradoksal olarak kapitalizmin "yeniden doğallaştırılması" ve toplumsal deneyimlerimizin, aslında olumsal tarihsel inşa sonucunda olumsal olarak deneyimlenmiş olan fenomenlerdeki düşünümsel risk toplumu deneyimlenmesinin aynı madalyonun iki ayrı yüzü olduğu anlamına gelmektedir.[25]

Hâkim ideoloji mefhumu, tarihsel bir sürecin olumsal sonucundaki şeyi sabitleştirmesi veya "doğallaştırması"dır; bunun panzehiri ise, şeyleri tarihsel bir sürecin dinamik parçası olarak görmektir. Fakat, evrensel tarihsellik ve olumsallık mefhumunun, hegemonik ideolojinin bir parçası haline geldiği günümüzde, eleştirel-ideolojik bakış açısı tersine çevirilerek şöyle sorulmalıdır: Çağdaş toplumunun çokça kutsanan göçebe dinamizminde *aynı kalan şey* nedir? Buna tereddüt etmeden verilecek yanıt kapitalizmdir, kapitalist ilişkilerdir. Dahası bu noktada, aynı olan ile değişmiş olan arasındaki ilişki, tam anlamıyla diyalektiktir: Kapitalizmin en derindeki özelliği, kendi kendisini daima devrime tâbi tutma dinamiğidir, aynı kalan şey –kapitalist ilişkiler–, devamlı değişimi körükleyen kümelenmenin ta kendisidir. Şâyet hakiki anlamda radikal bir değişimi –kapitalist ilişkilerin kendilerinin bir değişimini– gerçekleştirmek istiyorsak, bu değişim, kapitalist hayatın kesintisiz toplumsal dinamiğinin tam altındaki kökleri kesmelidir.

Hangi çıkartma?

Muhalifler bir öncülü paylaşmak üzere konuşmaya başladıklarında dikkatli olunmalıdır – bu ortak nokta, kural olarak, onların semptomatik noktasıdır. Badiou, Critchley ve Negri gibi birbirinden bu denli farklı üç çağdaş filozofu ele alalım: Görmüş olduğumuz gibi, nihai amacı devlet aygıtının kontrolünü ele geçirmek olan parti-devlet siyaseti devrinin kapandığına işaret etmekte olan öncülde ortaklaşmaktadırlar – bundan böyle siyaset, "direniş alanları"nı dış mekânlarda yaratmalı ve böylece kendisini devletin nüfuz alanından çıkartmalıdır. Bu kaymanın

[25] Toplumsal-siyasal olumsallığın öne sürülmesi ile kapitalizmin doğal(laştırılmış) bir zorunluluğa yükseltilmesi arasındaki bu bağlantıyı ayrıntılı bir şekilde geliştiren Saroj Giri'ye (Yeni Delhi) minnettarım.

zıt yönü, kapitalizmin, hayatlarımızın "arkaplanı" olarak kabul edilmesidir: Komünist devletlerin çöküşünden alınacak ders, "kapitalizmle dövüşme"nin anlamsız olduğudur... insanın kendisini içinden "çıkartması" gereken işte bu ortak alandır: "Direniş, kendisini bir hicret olarak, bu dünyanın dışına bir ayrılış olarak sunmaktadır."[26]

Alain Badiou, yakınlardaki söyleşilerinden birinde, teşhis etmiş olduğu siyasal çıkmazımızın çekirdeğini de ifşa ediyordu.[27] İşe komünizm ile Marksizm arasında bir ayrım çizgisi çekerek başlamaktadır: Kendisini hâlâ bir komünist saymaktadır ("Komünizm, 'özüne uygun anlamıyla' basitçe, herkesin toplumsal işlevlerin çokluğu ve çeşitliliği bünyesinde diğer herkesle eşit olması anlamına gelmektedir.") "Oysa, Marksizm başka bir şeydir." Marksizmin çekirdeği, Lenin'in "Komünizm'in ABC'si" dediği şeydir: "Kitleler sınıflara bölünmüştür, sınıflar partilerce temsil edilir ve partiler önderler tarafından yönetilir" – günümüzde geçerli olmayan budur: Küresel kapitalizmin altüst olmuş [*disorganized*] kitleleri, artık klasik Marksist tarzda sınıflara bölünmemiştir, dolayısıyla hâlâ devam eden kitleleri siyaseten örgütlemek görevi, artık eski sınıf-parti tarzıyla yapılamaz.

> Merkezileşmiş parti modeli, parti iktidarının kendisinden başka bir şey olmayan, yeni bir parti biçimini mümkün kılmıştır. Artık, benim "devletten belirli bir mesafe" dediğim yerdeyiz. İlk olarak artık iktidar meselesi "dolaysız" değildir: . ayaklanma anlamındaki "İktidarı ele geçirme" günümüzde hiçbir yerde mümkün görünmemektedir.

Burada belirtilmesi gereken üç nokta bulunmaktadır. İlki, komünizmin muğlak tanımı: "toplumsal işlevlerin çokluğu ve çeşitliliği bünyesinde" eşitlik – bu tanımın gözardı ettiği şey, tam da bu "toplumsal işlevlerin çokluğu ve çeşitliliği" tarafından üretilen eşitsizliktir. İkincisi, basitçe "sınıflara bölünmüş kitleler" olarak sınıf antagonizması mefhumu, sınıf antagonizmasını, bütün toplumsal yapıyı kateden bir kesik olarak, bu antagonizmanın mevkiini gözardı ederek, toplumsal yapı bünyesindeki bir altbölünmeye indirgemektedir. Üçüncüsü, iktidarın devrimci ele geçi-

[26] Toni Negri, *Goodbye Mister Socialism*, Paris: Éditions du Seuil 2006, s. 125.

[27] Filippo Del Lucchese ve Jason Smith, "'We Need a Popular Discipline': Contemporary Politics and the Çrisis of the Negative", Alain Badiou ile söyleşi, Los Angeles, 2 Temmuz 2007.

rilişinin imkânsızlık durumu tam olarak neye karşılık gelir? Bu yalnızca geçici bir gerileme midir, devrimci olmayan durumda yaşadığımızın işareti midir, yoksa parti-devlet modelinin devrimi sınırlamasını mı işaret etmektedir? Badiou, ikinci versiyonda karar kılmaktadır.

Bu yeni durumda, yeni bir siyaset biçimine ihtiyacımız var, "devlet iktidarından – "çıkartılmış" – bağımsız" siyasal süreçler olan "çıkartma siyasetine. Çıkartma siyasetinin kendisi, ayaklanmacı parti biçiminin aksine, artık dolaysızca yıkıcı, antagonist veya askerileştirilmiş değildir." Bu siyasetle devlet arasında belirli bir mesafe vardır, artık "Devlet tarafından sabitlenmiş gündem ve zaman çizelgesi boyunca yapılandırılmış veya kutuplaştırılmış" değildir. Devleti de dikkate alarak bu dışsallığı nasıl düşünmeliyiz? Badiou, bu noktada yıkım ile çıkartma arasındaki kilit kavramsal ayrımını gündeme getirmektedir:

> [bir çıkartma, *–ç.n.*], bir durumun siyasal gerçekliğin hâkim kanunlarına bağımlı değildir artık. Fakat, bu kanunların yıkımına da indirgenemez. Bir çıkartma, durumun kanunlarını yerinde bırakabilir. Çıkartmanın yaptığı şey, bir özerklik noktasını taşımasıdır. Bir olumsuzlamadır, fakat olumsuzlamanın tam anlamıyla yıkıcı parçasıyla özdeşleştirilemez. [...] Durumun hâkim kanunlarından bağımsız bir yeni alanı ve özerkliği yaratmaya muktedir bir "sıradan çıkartma"ya ihtiyacımız var.

Badiou'nun burada sorunsallaştırdığı felsefî kategorinin temeli, Hegelci "belirli olumsuzlama" mefhumudur, sonucu sıfır olmayan bir olumsuzlama/yıkım mefhumudur:

> Olumsuzlamanın olumsuzlamasının yeni bir olumlama ürettiğini düşünen Hegel'in aksine, bugün aslını söylemek gerekirse, yeni hiçbir şey üretmeyen olumsuzluğu savunmamız gerektiğini düşünüyorum. [Bu olumsuz], eskiyi yok ediyor hiç kuşkusuz, ama yeni bir yaratıma neden olmuyor.

Devrimci siyasetle Hegelci diyalektik arasındaki bu bağlantı can alıcı önemdedir: "Tıpkı zamanında ayaklanmanın muzaffer biçimi olan partinin, günümüzde miadını doldurmuş olması gibi, olumsuzlamanın diyalektik teorisi de öyledir." Ne yazık ki bu durum Badiou'yu, olumsuzlamanın layıkıyla olumsuz parçası ile benim "eksiltici" dediğim parçası arasında uyum sağlama [*ad-*

justment] veya ayarlamayı [*calibration*] içeren bir sahte-soruna götürmektedir:

> Benim "zayıf olumsuzlama" dediğim siyasetin demokratik muhalefete indirgenmesi, yıkıcı olumsuzlamadan ayrışarak Habermas'ın "konsensüs" dediği şeyden artık ayırt edilemeyecek bir çıkartma olarak anlaşılabilir. Öte yandan yıkımı, yaratımın yeni ve *katıksız* bir figürü olarak sürdürme çaresizliğine tanıklık ediyoruz aynı zamanda. Bu semptom, sıklıkla dinsel ve nihilist bir boyuta sahiptir.

Kısaca söylemek gerekirse söz konusu görev, yıkıcı potansiyelinden yoksun katıksız demokratik çıkartma ile, bütünüyle yıkıcı ("terörist") olumsuzlama arasında düzgün bir ölçü bulmaktır – burada söz konusu olan sorun, "olumsuzlamanın içsel ayrışımının" Hegelci olumsuzlama mefhumunun çözüm bulmaya çalıştığı ayrışımı tam olarak yeniden üreten, çıkartıcı ve yıkıcı veçheye dahil olmasıdır. (Badiou, şiddetten feragât edilmemesi, daha ziyade şiddetin, savunma şiddetinin ta kendisi olarak kurtarılmış bölgelerini savunan Zapatistalardaki gibi çıkartmayla yaratılmış özerk alanın bir savunması olarak yeniden kavramsallaştırılması gerektiğinin gayet farkındadır.) Badiou tarafından verilen bu "düzgün ölçü" örneği, yanıtladığından daha fazla soruyu gündeme getirmektedir: Polonya'daki Dayanışma hareketi örneği

> klasik olarak olumsuz anlaşılan –grevler, gösteriler, vb.– eylem araçları ile fabrikalarda özerk bir alan yaratılması gibi bir şey arasında yeni bir diyalektiği uygulamıştır. Hedef, iktidarı ele almak, mevcut bir iktidar yerine geçmek değildi, Devleti işçilerle yeni bir ilişki icât etmeye zorlamaktı.

Fakat, bu deneyin bu denli kısa olmasının nedeni, Badiou'nun bizzat belirttiği gibi, ihtilafın üç aşamasında da net bir biçimde ikinci aşama işlevini görmesidir: (1) rejimi kendi terimleri cinsinden eleştirmek ("Hakiki sosyalizmi istiyoruz! – diğer bir deyişle, yönetimde olan partiyi suçlamak: "Kendi sosyalist köklerinize ihanet ettiniz"); (2) İktidar partisinin, sosyalizme bu bağlılık iki yüzlüdür suçlamasını açık bir kabul izler: Evet, hâkim sosyalist ideoloji kapsamının dışında*yız*, *fakat* iktidarı istemiyoruz, tek istediğimiz özerkliğimiz ve ek olarak iktidardakilerin bazı temel etik kurallara saygı göstermesidir (insan hakları, vs.); (3) iktidar partisinin iktidarı gerçekten almak isteyen muhalifleri eksiklikle

suçlayan iki yüzlülüğünü, açık kabul izler: Evet, neden olmasın, iktidarı *istiyoruz*...

Badiou'nun diğer örneği olan Lübnan Hizbullahı'nın, devlet iktidarı ile belirsiz ilişkisi (devlet iktidarına karşı belirli bir mesafeyi korurken, iktidara katılmakta, –Lenin için aynı zamanda geçici bir taktik, sonrasında tamamen gücü ele geçirmek için pusuya yatmak olan– "ikili iktidar"a dair, eski Leninist mefhumu gibi bir şeyi canlandırmakta) başka bir sorunu gündeme getirmektedir: Bu hareketlerin dinsel temeli. Badiou meseleyi "bu hareketlerin, dinsel seçiciliğe bağlı kaldıkları ölçüde, içsel bir kısıtı bulunmaktadır" biçiminde saptamaktadır. Fakat bu kısıt, Badiou'nun imliyor göründüğü gibi, kendilerini evrenselleştirecekleri (evrenselleştirmek zorunda oldukları) dolayısıyla, gelişmelerinin o meşhur "ikinci, yüksek" aşamasında üstesinden gelecekleri (gelmeleri gereken) bir şey midir, yalnızca kısa vadeli bir kısıt mıdır? Badiou bu noktada sorunun, anıldığı haliyle din değil, dinin seçiciliği olduğunu belirtmekte haklıdır – ve bu seçicilik, ideolojisi doğrudan Aydınlanma-karşıtı bir biçim alan bu hareketlerin *artık* ölümcül kısıtı değil mi?

Badiou'nun Bartleby siyaseti versiyonuna uygun yanıt, Hegelci yanıt olmalıdır: "Uygun ölçü" [*proper measure*] sorununun bütünü, sahte bir sorundur. Çıkartma, "olumsuzlamanın olumsuzlaması"dır (ya da "belirli olumsuzlama"dır), diğer bir deyişle, egemen iktidarı doğrudan olumsuzlamak-yok etmek yerine, onun alanı içerisinde kalmak, tam da yeni bir olumlu mekân açarak bu alanı baltalar. Buradaki mesele, çıkartmaların ve çıkartmaların olmasıdır – Badiou, sosyal-demokrat konumu katıksız bir çıkartma olarak niteleyerek, semptomatik bir kavramsal geri çekilmeye kalkışmaktadır: Demokratik çıkartma, hiçbir surette çıkartma değildir. Köktenci dinsel kimlikler için mekânlar yaratarak, çıkartmayı yapan, bilakis "nihilist" teröristlerdir: Onlarda, radikal yıkım, radikal çıkartmayla *çakışır*. Diğer "katıksız" çıkartma, New Age meditatif geri çekilmedir, ki bu, toplumsal gerçeklik alanını olduğu gibi bırakırken, kendisine ait bir mekân yaratmaktadır. (Bir de *katıksız* yıkım vardır: 2005'te Fransız banliyölerinde arabaların yakılması gibi "anlamsız" şiddet feveranları.) O halde, çıkartma ne zaman gerçekten yeni bir mekân yaratıcısıdır? Tek uygun yanıt şudur: "Semptomal bükül-

me" noktasına işaret ederek, yani *kendisinden çıkarılmış olan o sistemin koordinatlarını bozduğunda*. Tek bir kart veya ahşap parçası çekilecek *–çıkartılacak–* olsa, bütün yapının çökeceği, birbirine karmaşık bir şekilde dayanan o ünlü iskambil kulelerini veya ahşap parçalardan oluşan yığınları düşünün: Çıkartmanın hakiki sanatı işte *budur*.

Saramago'nun *Görmek* [Seeing] adlı eserinin, seçmenlerin oy vermeyi kitlesel olarak reddettiklerini göstermek için geçersiz kullanarak, bütün siyasal düzenin (yönetici bloğu *ve* muhalefeti) paniğe kapılmasına neden olan olayı anımsayalım: Bu edim, onları kendi tebâlarına karşı radikal bir sorumluluk durumuna düşürmüştür. Böylesi bir edim, en katıksız haliyle çıkartmadır: Meşrulaştıran bir ritüele katılmaktan yalnızca çekilme jesti, devlet iktidarını, uçurumun üstünde, havada asılı kalmış gibi görünmesine neden olmaktadır. Edimlerini artık demokratik meşruiyet aracılığıyla saklayamayan iktidar sahipleri, protestoculara "Siz kim oluyorsunuz da bizi eleştiriyorsunuz? Biz seçilmiş bir hükümetiz, istediğimizi yaparız!" yanıtı gibi önemli bir seçenekten apansızın mahrum kalmışlardır. Meşruiyet eksik kalmıştır, dolayısıyla onu zor yolla, icraatlarıyla kazanmak zorundadırlar. Komünist yönetimin Slovenya'daki son yıllarını anımsıyorum: Herkesi memnun ederek, kendi meşruiyetini kazanmaya ve halk için bir şeyler yapmaya bu kadar hevesli bir hükümet yoktu, çünkü Komünistler, –kendileri de dahil herkesin bildiği gibi– ellerinde demokratik olarak meşrulaştırılmamış olan bir iktidarı tutmaktaydılar. Kendi sonlarının yaklaşmakta olduğunu gören komünistler, sert bir biçimde yargılanacaklarının da farkındaydılar...

Burada açıkça görünen bir serzeniş vardır: Seçmenlerin artan kayıtsızlığı ve çekimserliğinin gösterdiği gibi, bugünkü durum da böyle değil mi? İktidardakiler, olup biten feomenleri tehditten saymamaktadır, o halde buradaki tahripkârlığın sınırı nerededir? Yanıt, büyük Öteki'ye odaklanılması gerektiğidir: Oy vermeyenler çoğunluğu, bunu etkin bir protesto jesti olarak değil, diğerlerine yaslanma tarzı olarak icra etmektedirler – "Oy vermiyorum ama diğerlerinin benim yerime oy vereceğine bel bağlıyorum..." Oy vermeme, büyük Öteki'yi etkilediği zaman bir edim haline gelir.

Bu kesin anlamıyla çıkartma, *halihazırda* Hegelci "olumsuzlamanın olumsuzlaması"*dır*: İlk olumsuzlama, doğrudan bir yıkımdır, paylaşılan aynı gerçeklik alanında karşı çıktığı olumlu içeriği "olumsuzlar"/yok eder; hakiki anlamda bir çıkartma ise, aksine, mücadelenin vuku bulduğu alanın koordinatlarını değiştirir. Badiou'nun bazı ifadelerinde, bu can alıcı nokta kaybolur. Peter Hallward, Badioucu "çıkartma"nın anlamlarının çokluğuna dikkat çekmiştir – sanki bu mefhum, Wittgensteincı bir anlamlar "ailesi"ni kapsıyor gibidir.[28] Ana ekseni, (kişinin kendi mekânını yaratarak, devletin alanından) "çekilmek" olarak çıkartma ile (çokluktan temel antagonizmaya ilerleme ve böylelikle gerçek ayrılık çizgisini çekmek) "asgarî farka indirgeme" olarak çıkartma arasındadır. Zor olan iş, bu boyutun çakıştığı hamleyi yapmaktır.

Yapılması gereken çıkartma, eş zamanlı olarak zor kullanarak bu alan*a* müdahale eden hegemonik alan*dan*, bu alanı kendi tıkalı asgarî farkına indirgeyerek çıkartmadır. Böylesi bir çıkartma, son derece şiddetlidir, yıkımdan/arındırmadan bile daha şiddetlidir: Asgari farka, parça(lar)/parça-olmayan'ın bir farkına, 1 ve 0, gruplara ve proletarya farkına bir indirgemedir/azaltmadır. Öznenin hegemonik alan*dan* bir çıkartılmasından ibaret olmayıp, bu alanın kendisini şiddetli bir şekilde *etkileyen*, onun hakiki koordinatlarını açığa vuran bir çıkartmadır. Böylesi bir çıkartma, gerilimi hegemonik alanı karakterize eden iki konuma, bir üçüncü konum eklemez (böylece artık, liberalizm ve köktenciliğin üstünde, aynı zamanda radikal solcu özgürleştirici siyasete sahibizdir); bu üçüncü terim, daha ziyade, bütün hegemonik alanı "doğallıktan çıkarır", onu teşkil eden karşıt kutupların altta yatan suç ortaklığını meydana çıkartır.

Shakespeare'in *Romeo and Juliet* oyununu alalım: Oradaki hegemonik karşıtlık Capulets ile Montagues arasındadır – bu, Varlık'ın müspet düzenindeki, şu veya bu tikel bir aile klanına bağlılığa dair aptalca bir meseledeki karşıtlıktır. Bu meseleyi "asgarî bir fark" kılmak, diğer tüm tercihleri gerçekten önemli olan tek tercih olarak buna tâbi kılmak, yanlış hamledir. Bu hegemonik karşıtlık bakımından Romeo ve Juliet'in jesti, tam

[28] Bkz. Peter Hallward, *Badiou: A Subject to Truth*, Minneapolis, MN: Minnesota University Press 2003.

da çıkartma jestidir: Aşkları onları tekilleştirir, evlenme olarak hayata geçirildiği an, suç oluşturan gizli bir ilişki olmakla kalmayıp, hegemonik karşıtlığı bozan kendi aşk mekânlarını teşkil ederek, kendilerini bu aşkın hükmünden çıkartırlar. Burada dikkate değer can alıcı nokta, aşk adına böylesine çıkartıcı bir jestin, yalnızca tikel (etnik, dinsel) alanların, tözsel farkı bakımından "işlediği"dir, yoksa sınıf farklılıkları bakımından değil: Sınıf farklılıkları "çıkarıcı değildir", bu farklılıklar, toplumsal varlığın tikel bölgeleri arasındaki farklılıklar olmayıp, bütün toplumsal yapıyı kateden farklılıklar olduğundan, insan, bunlardan çıkartamaz. Bir sınıf farkıyla yüzleştiğinde, aşk bağına yalnızca iki çözüm vardır, tam olarak söylersek, çiftin taraf seçmesi *gerekmektedir*: Ya alt sınıftan olan eş, üst sınıfa cana yakın bir şekilde kabul edilmelidir ya da üst sınıftan eş, alt sınıfla siyasal bir dayanışma jestiyle kendi sınıfından feragât etmelidir.

Çıkartmanın ikilemi işte burada bulunmaktadır: Bu, geri çekildiği sahayı dokunulmamış bırakan bir çıkartma/çekilme midir (ya da hatta kendinde varolan tamamlayıcısı olarak işleyen, tıpkı insanın New Age meditasyon tarafından önerilen hakiki Kendisi'nin toplumsal gerçeklikten "çıkartılması" gibi); içerisinden geri çekildiği alanı şiddetli bir şekilde silkeler mi? İlk çıkartma, siyasal sonrası biyopolitikaya mükemmel bir şekilde uymaktadır: O halde, biyopolitikanın karşıtı ne olurdu?

Proletarya diktatörlüğüne bir şans verin!

Ya biyopolitikadan kopmanın tek yolu olarak, o canım "proletarya diktatörlüğü"nü diriltme riskini alırsak? Bu, günümüzde, gülünç olmaktan başka bir şey değildir; Bunlar, farklı alanlardan, hiçbir ortak mekânı paylaşmayan, birbiriyle uyuşmayan terimlerden başka bir şey olarak görünmezler: Arkaik ve gözden düşmüş Komünist mitolojiye karşı siyasal iktidarın son analizi... Hal böyleyken: Bu, günümüzde tek hakiki tercihtir. "Proletarya diktatörlüğü" terimi, kilit sorunu işaret etmeye devam etmektedir.

Sağduyuya uygun bir serzeniş bu noktada seslendirilmektedir: Niçin diktatörlük? Neden hakiki demokrasi veya basitçe proletaryanın iktidarı değil? "Proletarya diktatörlüğü" terimi, can alıcı meseleyi işaret etmeye devam ediyor. "Diktatörlük",

demokrasinin karşıtı anlamına gelmeyip, demokrasinin kendisinin temeldeki işleyiş tarzıdır – başlangıçtan beri "proletarya diktatörlüğü" konusundaki tez, devlet iktidarının bütün alanı diktatörlüğün alanı olduğundan, "proletarya diktatörlüğü"nün, diktatörlüğün diğer biçim(ler)inin karşıtı olduğu varsayımını içermektedir. Lenin, liberal demokrasiyi, burjuva diktatörlüğünün bir biçimi olarak tanımladığında, demokrasinin gerçekte manipüle edildiği, bir görünüşten ibaret olduğu, belirli bir gizli kliğin gerçekte iktidarda olduğu ve işleri kontrol ettiği ve şâyet demokratik seçimlerde iktidarı kaybetme tehlikesi altında kalırsa, gerçek yüzünü göstereceği ve doğrudan iktidarı üstleneceği biçimindeki basit bir mefhumu kastetmemişti. Lenin'in kastettiği şey, burjuva-demokratik devlet biçiminin ta kendisinin, iktidar egemenliğinin ideolojik-siyasal önkabullerinde bir "burjuva" mantığını cisimleştirmiş olduğudur.

Bu nedenle "diktatörlük" terimi, demokrasinin aynı zamanda bir diktatörlük biçimi olması anlamında, diğer bir deyişle, katıksız bir şekilde *biçimsel* bir belirlenim olarak kullanılmalıdır. Kendini sorgulamanın demokrasiyi teşkil eden bir şey olduğu, demokrasinin daima kendi özelliklerinin, sürekli kendi kendisini sorgulamaya tâbi tutmasına izin verdiği, hatta bunu teşvik ettiği sıklıkla belirtilir. Fakat bu kendisine atıf, bir noktada durmak zorundadır: En "serbest" seçimler bile, onları meşrulaştıran ve düzenleyen hukukî usulleri, seçim sürecini (gerekirse, kuvvetle) güvence altına alan devlet aygıtlarını ve benzerini sorguya tâbi tutamaz. Devlet kurumsal veçhesi içerisinde, çıkarların temsiliyeti cinsinden, izah edilemeyen muazzam bir mevcudiyettir – demokratik yanılsama bunun yapılabildiğini düşünmektir. Badiou, bu fazlalığı, devletin temsiliyetinin temsil ettiği şeyin üzerindeki fazlalığı olarak kavramsallaştırmıştır. Benjaminci terimlerle de söylenebilir: Demokrasi kurulmuş şiddeti az ya da çok bertaraf edebilirken, sürekli olarak kurucu şiddete dayanmak zorundadır yine de.[29]

[29] Demokrasinin bu kısıtının, demokrasinin liberal ihracatçılarının standart endişesiyle hiçbir ilgisi yoktur: Sonuç ya demokrasiye karşıt olanların zaferi olursa ve böylelikle demokrasinin kendisinin iptali olursa? "Bu yüzleşmek zorunda olduğumuz dehşet bir gerçektir: Bizimle akın akın gelen Müslüman akıldışı okyanus dalgaları arasında şu anda duran tek şey, dikilmesine bizim yardımcı olmuş olduğumuz zorbalık ve insan hakları ihlalleri duvarıdır."

Hegelci "somut evrensellik"ten alınacak dersi anımsayalım – bir hermenötikçi, bir yapıbozumcu ve bir analitik filozof arasındaki bir felsefî tartışmayı zihnimizde canlandıralım. Er ya da geç, basitçe hepsinin "felsefe" denilen ortak bir alan bünyesinde konumlar işgâl ettiklerini keşfederler: Onları birbirlerinden ayıran şey, burada anılan özelliğiyle felsefenin ne olduğu mefhumudur; diğer bir deyişle, analitik filozof felsefenin geniş çaplı alanını ve katılımların göreli farklarını hermenötikçiden daha farklı algılar: Aralarında farklı olan şey, farklılıkların kendileridir, onların gerçek farklılıklarını, ilk bakışta, görünür kılan şeydir – "ortaklaştığımız budur ve farklılıklarımızın başladığı yer burasıdır" biçimindeki tedrici, sınıflandırmacı mantık yıkılır. Çağdaş bilişselci analitik filozof için, bilişselci dönüşle birlikte, felsefe, metafizik spekülasyonu arkada bırakarak, nihayet ciddî akıl yürütme olgunluğuna erişmiştir. Aksine hermenötikçi için analitik felsefe, felsefenin sonudur, hakiki bir felsefî duruşun nihai kaybıdır, felsefenin başka bir pozitif bilime dönüşümüdür. Dolayısıyla, tartışmadaki katılımcılar, onları ayıran bu daha temel yarıkta sıkışıp kalırlar, "diktatörlük" momentine takılırlar. Dahası, benzer bir tarzda, aynısı siyasal demokrasi için de geçerlidir: Mücadele, mücadele alanının kendisine dair mücadeleye dönüştüğünde diktatörce boyutu, elle tutulur hale gelir.[30]

Peki ama ya proletaryaya ne demeli? Proletarya, evrensellik anlamına gelen "parçası olmayanın parçası"nı adlandırdığı

(Sam Harris, *The End of Faith*, New York: Norton 2005, s. 132). O halde, Harris'in düsturu şu şekildedir: "Düşmanınızın vicdanının olmadığı yerde sizin vicdanınız onun elinde yeni ve başka bir silâh haline gelir" (age., s. 202). Dahası, buradan hareketle, muhtemelen, işkenceyi haklılaştırmaya ilerler... Bu akıl yürütme biçimi ikna edici gibi göründüğü halde, sonuna kadar takip edilmez; bezdirici liberal tartışmalar içerisinde sıkışmış olarak kalır: "Müslüman kitleler demokrasi için yeterince olgun (kültürel açıdan uygun) mu, ya da onların yöneticileri arasındaki aydınlanmış despotizmi desteklemeli miyiz?" Temelde yatan seçimin (ya onlara demokrasimizi dayatırız veya onların geriliğinden yararlanırız) her iki terimi de yanlıştır. Hakiki soru şudur: *Ya "dikilmesine bizim yardımcı olmuş olduğumuz zorbalık ve insan hakları ihlalleri duvarı" tam da "akın akın gelen Müslüman akıldışı okyanus dalgaları"nı yaratan ve ayakta tutan şeyse?*

[30] Ya da: Özgür bir tartışmada "diktatörlük", çağrışımı sonlandırıcı olarak düşünülen "son beyanatlar" unsurudur. Günümüzde, postmodern yapıbozumculukta, sabitlenmiş kimliğe karşı göçebe olanın, durağanlığa karşı değişimin, Bir'e karşı çokluğun, vs. çağrıştırılmasıdır – *bu*, diktatörlük momentidir.

ölçüde, "proletarya diktatörlüğü", "parçası olmayanın parçası" olanların gidişatı belirlediği evrensellik gücüdür. Niçin, eşitlikçi-evrenselcidirler? Tekrar etmek gerekirse, tamamıyla biçimsel nedenlerle: Çünkü, parçası olmayanın parçası olarak, kendi yerlerini toplumsal yapıda meşrulaştıracak tikel özelliklerden yoksundurlar – toplum kümesine, bu kümenin herhangi bir altkümesine ait olmaksızın aittirler. Bu özelliğine bağlı olarak, aidiyetleri doğrudan evrenseldir. Bu noktada, çoklu tikel çıkarların temsiliyet mantığı ve tavizler dolayımı aracılığıyla sınırına erişir. Diktatörlükler, bu temsiliyet mantığıyla ilişkisini koparır, faşizmin basitçe mali sermaye dikatörlüğü olarak tanımlanması da bu nedenle hatalıdır: Marx, temsiliyet mantığıyla ilişkisini kesen proto-faşist 3. Napolyon'u daha o zamanlar fark etmişti.

"Diktatörlük" terimi, siyasal alandaki hegemonik rolü adlandırmakta, "proletarya" terimiyse, toplumsal mekândaki "uygunsuz"ları, toplumsal mekândaki gerçek yerlerinden yoksun "parçası olmayanın parça"sını adlandırmaktadır. İşte bu nedenle, proletaryanın "evrensel sınıf" olarak, çarçabuk kenara atılması meseleyi ıskalamaktadır: Proletarya, Hegel'e göre devlet bürokrasisinin, (kendilerinin tikel çıkarları için diğer "zümreler"in aksine) toplumun evrensel çıkarını doğrudan savunan "evrensel sınıf" olmasıyla aynı anlamda "evrensel sınıf" değildir. Proletaryayı bu konum için niteleyen şey, nihayetinde *olumsuz* bir başarısızlıktır: Diğer tüm sınıflar, "yöneten sınıfın" mevkiine erişmeye (potansiyel olarak) muktedirlerken, proletarya, kendisini bir sınıf olarak ortadan kaldırmaksızın buna erişemez:

> İşçi sınıfını bir fail kılan ve ona bir vazife edindiren şey, onun ne yoksuluğu, ne militan, ne de sahte-militan örgütlenmesidir, ne de (başlıca sınai) üretim araçlarına yakınlığıdır. İşçi sınfına böylesi bir vazife edindiren şey, kendisini bir başka yönetici sınıfı örgütlemedeki yapısal âcizliğidir yalnızca. Proletarya, karşıtını ortadan kaldırma ediminde kendisini de yok eden, tarihteki tek (devrimci) sınıftır. Öte yandan, çok sayıda sınıf ve altsınıflardan, toplumsal ve ekonomik tabakalardan oluşmuş olan "halk" ise, böylesi bir vazifeyi yapısal olarak yürütemez. Bunun hayli aksine, bir "tarihsel görev", burada anıldığı özelliğiyle "halk"a ne zaman yüklense, ya fetal bir burjuvazi derhal ağır basıyor ve ivmelenmiş bir büyüme süreciyle, kendisini yönetici bir sınıf olarak örgütlüyor ("millî kur-

> tuluş hareketleri" örneğinde olduğu gibi) ya da bir siyasal-ideolojik çekirdek, yanılma payı bırakmadan imparatorlukta son bulan (Jakobenler ve Bolşevikler örneğinde olduğu gibi), belirsiz bir süreliğine kendisini (halk için ya da daha özel olarak işçi sınıfı için) "bekçi" hükümet olarak atıyor.[31]

Görüldüğü gibi, Stalinizmin en yüksek noktasında –toplumsal yapının tamamının temizlik hareketleriyle parçalandığında– yeni anayasanın, Sovyet iktidarının "sınıf" karakterinin sonunu ilân etmesinde (oy hakkı, önceden dışlanmış olan sınıfların üyelerine yeniden sağlanmıştı) ve Sosyalist rejime "halkların demokrasisi" demesinde, ikiyüzlülükten fazlası vardır. Proletarya ile "halk" arasındaki karşıtlık, bu noktada can alıcıdır: Hegelce söylersek, bu ikisi arasındaki karşıtlık, "hakiki" ve "sahte" evrensellik karşıtlığının ta kendisiydi. *Halk kapsayıcıdır, proletaryaysa dışlayıcı; halk, mütecavizlere, asalaklara, kendisinin kendini tamamen ortaya koymasına engel olanlara karşı savaşırken; proletarya, halkı tam kalbinden bölen bir mücadele yürütür. Halk kendisini ortaya koymak ister, proletaryaysa kendisini ortadan kaldırmayı.*

Böylece, bostan korkuluğu olarak "proletarya diktatörlüğü"nün gizemi tamamen ortadan kaldırılmalıdır: En temelinde, "proletarya diktatörlüğü", temsiliyetin karmaşık ağı, evrenselliğin siyasal alana dolaysız tecavüzü nedeniyle askıya alındığı o huzursuz momente karşılık gelmektedir. Fransız Devrimi bakımından, "proletarya diktatörlüğü"nden devletçi şiddete veya Benjamin'in terimleriyle ilahi şiddetten mitsel şiddete doğru algılanamaz kaymadaki en özlü bağıntıyı ortaya koyan Robespierre değil, açıkça Danton'du: "Korkunç olalım ki, halk korkunçlaşmak zorunda kalmasın!"[32] Danton'a göre, Jakoben devrimci devlet terörünün hakiki amacı, düşmanlarından intikam almak değil, baldırı çıplakların [sans-culottes], yani halkın kendisinin dolaysız "ilahi" şiddetini önlemeyi içeren bir tür önleyici eylemdi. Diğer bir deyişle, halkın talep ettiği şeyi yapalım, *böylece bunu kendileri yapmasınlar...*

Bu tecavüz için Antik Yunan'dan beri kullandığımız bir isim

---

[31] Bülent Somay, 28 Ocak 2007, kişisel mektup. Somay'ın mektubu bana karşı son derece eleştirel olduğundan bu pasajı alıntılamaktan daha da hoşnutum.

[32] Alıntılandığı yer: Simon Schama, *Citizens*, New York: Viking Penguin 1989, s. 706-707.

vardır: Demokrasi. Başka bir ifadeyle, en temel haliyle, demokrasi nedir? İlk olarak Antik Yunan'da ortaya çıkan ve *Demos* üyelerinin (hiyerarşik toplum yapısında sıkıca belirlenmiş bir yeri olmayanların) seslerinin, iktidardakiler tarafından duyulması talebiyle yetinmediği o fenomen. Maruz kaldıkları yanlışı protesto etmekle, seslerinin tanınmasını ve kamusal alana hâkim olan oligarşi ve aristokrasiye eşit sayılabilecek yer talebiyle yetinmediler; bunun da ötesinde, dışlanmış olan bu insanlar, kendilerini Toplumsal Bütünün, hakiki Evrensel Bütünün cisimleşmesi olarak sundular: "Biz – "hiçler", düzen içinde hesaba alınmayanlar – halkız, yanlızca kendi tikel ayrıcalıklı çıkarını savunan diğerlerine karşı Herkesiz." Uygun düzenlenmiş siyasal çatışma, Etienne Balibar'ın égaliberté dediği o ilke, konuşan varlıklar olarak [*qua*] tüm insanların ilkeli eşitliği ile bu düzeni boş evrensellik ilkesi hesabına karıştıran "parçası olmayanın parça"sına ve her parçanın yerleşik olduğu yapılandırılmış toplumsal yapı arasındaki gerilime işaret etmektedir– günümüz Çin'indeki *liumang*'ı [holigan], "sokak serserilerini", yerinden edilmiş ve işi veya evi olmayan, dahası kültürel veya cinsel kimlikleri olmayan, devletin resmî kayıtlarına işlenmemiş, şurada ve burada serbestçe süzülenleri içerecek olan eşitlik.

Toplum bünyesinde gerektiği gibi tanımlanmış bir yeri olmayan (ya da tahsis edilmiş olan ikincil yerine direnen) toplum parçasının Bütünle özdeşleşmesi, Fransız Devrimi'nden *le troisième état*'nın, kendisini aristokrasiye ve ruhban sınıfına karşı burada anıldığı haliyle Millet ile özdeşleştirdiği) Doğu Avrupa sosyalizminin ölümüne dek, (muhalif "forumların" kendilerini parti *nomenklaturası*'na karşı toplumun bütününün temsilcisi olarak ilân ettikleri) tüm o büyük demokratik olaylarda gözden kaçmayan temel politikleştirme jestidir. Bu kati anlamıyla alındıklarında, siyaset ve demokrasi eşanlamlıdır: Anti-demokratik siyasetin esas amacı, daima ve tanım gereği apolitikleştirmekti ve hâlâ da öyledir, her bir birey kendi tikel işine sahip çıkmalı ve böylece "işler normale dönmeli" diye seslenen şu ünlü talep. Bu bizi, kaçınılmaz paradoksal sonuca taşımaktadır: *"Proletarya diktatörlüğü" demokratik infilakın yarattığı şiddetin başka bir adıdır.* "Proletarya diktatörlüğü", böylece, meşru ile gayrımeşru devlet iktidarı ayrımının askıya alındığı, diğer bir deyişle, –burada anıl-

dığı haliyle– devlet iktidarının gayrımeşru olduğu momentteki dayanak düzeyidir [*zero level*]. Kasım 1792'de Saint-Just şöyle demişti: "Her kral bir âsi ve bir gaspçıdır." Bu ifade, özgürleştirici siyasetin köşe taşlarından biridir: Gaspçıya karşı olan kral, "meşru" değildir, zira kral olmak bizatihi gaspçılığın kendisidir, benzer anlamda mülkiyet Proudhon nezdinde zaten hırsızlıktır. Burada karşı karşıya olduğumuz şey, Hegelci "olumsuzlamanın olumsuzlaması"dır, basit ve dolaysız olumsuzlamadan ("bu kral meşru değildir, bir gaspçıdır") içkin kendi kendini olumsuzlamaya ("sahici bir kral" bir oksimorondur, kral olmak gaspçılık*tır*) geçiştir. Tam da bu nedenle, Robespierre'e göre, kralın yargılanması, hiç de bir yargılama değildir:

> Burada görülecek bir duruşma yoktur. Louis bir davalı değildir. Sizler yargıç değilsiniz. Devlet adamlarından ve milletin temsilcilerinden başka bir şey değilsiniz ve olamazsınız. Bir adam lehine veya aleyhine ilân edilecek bir hükmünüz olmayıp, kamunun selâmeti için yerine getirilecek bir tedbir, icra edilmesi için millî takdir edimi söz konusudur. [...] Louis kraldı ve cumhuriyet kuruldu: Üzerine düşünmekte olduğunuz meşhur sorun, yalnızca bu sözlerle çözülmüştür. Louis suçları nedeniyle tahttan indirilmiştir; Louis, Fransız halkını âsilikle suçlamıştır; Halkı cezalandırmak için, ona dost zorbaları yardıma çağırmıştır; zafer ve halk ise onun âsi olduğuna karar verdi: Dolayısıyla, Louis yargılanamaz: Ya mahkûm edilir, ya da Cumhuriyet aklanamaz. Louis'yi mahkemeye çıkarmayı teklif etmek, her ne şekilde yapılmış olursa olsun, monarşik ve anayasal despotizme gerilemek olacaktır; bu devrimin kendisini tartışmaya açmak olduğundan karşıdevrimci bir fikirdir. Aslında, şâyet Louis hâlâ mahkemeye çıkarılabiliyorsa, aklanabilir; masum olabilir; Ne diyorum! Yargılanana kadar öyle olduğu varsayılır. Fakat, şâyet Louis aklanırsa, şâyet Louis masum sayılabilirse, Devrim ne hale gelir?[33]

Demokrasi ile diktatörlüğün bu tuhaf birliği, demokrasi mefhumunun ta kendisine mahsus bir gerilime dayanmaktadır. Demokrasinin temel ve indirgenemez iki yanı vardır: "fazlalık" tarafından şiddet yoluyla eşitlikçiliğin dayatılması; ve evrensel bir (az ya da çok) düzenleme usulü olarak güç uygulayacakların seçimi. Bu iki taraf birbirleriyle nasıl bir ilişki içindedir? Nihai olarak ikinci anlamdaki demokrasi, ("halkın'ın sesini" kaydetme usulü

[33] Maximilien Robespierre, *Virtue and Terror*, Londra: Verso 2007, s. 42.

olarak) ya bu fazlalığı, toplumsal sistemin hiyerarşik işleyişini bozan eşitlikçi mantığın şiddetle ihlal edilmesi anlamına gelen demokrasi karşısında –işlerin normal akışının bir parçası haline getiren böylece– yeniden başlatılan işlevselleştirme girişiminin *kendisine karşı savunulması* ise?

Söz konusu sorun şudur: Şiddetli eşitlikçi demokratik itkiyi nasıl düzenlemeli/kurumsallaştırmalı, terimin ikinci anlamıyla (düzenlenmiş usul olarak), demokraside boğulmasını nasıl engellemeli? Şâyet bunu yapmanın hiçbir yolu bulunmuyorsa, "sahici" demokrasi, o ünlü ertesi sabahta normalleştirilmesi gereken geçici bir ütopyacı feveran olarak kalır.

"Demokrasi terördür" biçimindeki Orwellci önerme, böylelikle, demokrasinin "sonsuz yargısı"dır, demokrasinin en yüksek spekülatif özdeşliğidir. Sözünü ettiğimiz bu boyut, Claude Lefort'un iktidar yeri ile kısıtlı bir zaman dilimi için, bu yeri işgâl edebilen olumsal failler arasındaki kurucu boşluk olarak, iktidarın boş yerini kapsayan demokrasi mefhumunda kaybolmaktadır. Dolayısıyla paradoksal olarak, sadece demokrasinin temelini oluşturan öncül değil, iktidar üzerinde "doğal" hakka sahip hiçbir siyasal fail yoktur, fakat bundan çok daha radikal bir biçimde, demokraside egemen iktidarın nihai kaynağı olan "halk"ın kendisi de tözsel bir kendilik değildir. Kantçı anlayıştaki, "halk"ın demokratik mefhumu işlevinin yalnızca belirli bir sınıra işaret etmesi nedeniyle olumsuz bir kavramdır: Herhangi bir failin topyekûn egemenlikle yönetmesini yasaklamaktadır.[34] Halkın var*olduğu* iddiası, "totaliterlik"in temel aksiyomudur ve bu iddianın hatası, siyasal akla dair Kantçı hatalı kullanımla ("paralogizm") tam anlamıyla denktir: Halk'ı, halkın hakiki İradesini (totaliter Parti ve onun Önderi) sanki (yalnızca temsil etmeyip) dolaysızca cisimleştirir, diğer bir deyişle, aşkın eleştiri cinsinden söylersek, numenal Halk'ın doğrudan fenomenal cisimleşmesi gibi hareket eden belirli bir siyasal fail aracılığıyla "Halk varolur"... Jacques-Alain Miller'ın bu demokrasi mefhumu ile Lacan'ın büyük Öteki'nin tutarsızlığı mefhumu arasındaki bağlantı formülasyonunu bir kez daha alıntılayalım:

---

[34] "Halkın varolduğu" tek an, tam da toplumsal yapının bütününün dağıldığı bir an olan seçim sırasındadır – seçimlerde "halk", bireylerin mekanik bir toplamına indirgenmektedir.

> "Demokrasi" bir efendi-gösteren midir? Hiç kuşkusuz ki öyle. Hiçbir efendi-gösteren olmadığını, en azından kendi başına duran bir efendi-gösteren olmadığını, her efendi-gösterenin kendisini bilgece diğerlerinin arasına sokmak zorunda olduğunu söyleyen efendi-gösterendir. Demokrasi, Lacan'ın üstü çizili A'nın büyük Ö'südür ve şunu söyler: Öteki'nin bir deliği olduğunun veya Öteki'nin varolmadığının göstereniyim ben.[35]

Miller, her Efendi-Gösteren'in, hiçbir Efendi-Gösteren, Öteki'nin hiçbir Ötekisi olmadığı, Öteki'nde bir eksiklik olduğu ve benzeri –Ö1 ile Ö2 arasında bu eksiklik yüzünden vuku bulan boşluk (Spinoza'daki Tanrıda olduğu gibi, Efendi-Gösteren tanım gereği "sıradan" gösterenler serisindeki yarığı doldurmaktadır)– gerçeğine delalet ettiğinin elbette farkındadır. Buradaki fark şudur: Demokraside bu eksiklik, doğrudan toplumsal yapıya kazınmıştır, bir usuller ve düzenlemeler kümesinde kurumsallaşmıştır – Miller'ın demokraside, hakikatin kendisini nasıl "bölünme ve ayrışmada" sunduğuyla ilgili olarak Marcel Gaucet'yi onaylayarak alıntılamasına şaşmamalı (dahası ironiyle olsa da, Stalin ve Mao'nun "totaliter" bir sapmayla da olsa nasıl aynı iddiada bulunduğunu fark etmemek mümkün değildir: Siyasette hakikat ancak sınıf mücadelesinin amansız bölünmesiyle belirir...).

Demokrasinin bu Kançtı ufku içinde, demokrasinin "terörist" vehçesinin nasıl ancak kendi "totaliter bozulması" olarak görünebildiğini, diğer bir deyişle, bu ufuk içerisinde, devrimci terörün sahici demokratik infilakını "totaliter parti-devlet rejimi"nden ayıran çizginin (veya bunu gerici terimlerle söylemek gerekirse, "mülksüzleşmişlerin ayak takımı idaresi"ni parti-devletin "ayak takımı"nı gaddarca bastırmasından ayıran çizgi) nasıl aşındırıldığını fark etmek kolaydır.[36]

Jacques Rancière'in siyasal estetik eleştirisi, uygun siyasal edimin estetiği düşüncesinin arkaplanına karşı çıkılarak formüle edilebilir: Demokratik infilak, toplumsal mekânın müesses, hi-

[35] Jacques-Alain Miller, *Le Neveu de Lacan*, Paris: Verdier 2003, s. 270.

[36] Doğrudan "ayaktakımı idaresi"nin doğası gereği istikrarsız olduğu, zorunlu olarak kendi karşıtına, ayaktakımına karşı bir zorbalığa dönüştüğü, hiç kuşkusuz, öne sürülebilir: Gelgelelim, bu kayma, sözcüğün tam anlamıyla, bir kaymayla, radikal bir tersine çevirmeyle karşı karşıya olduğumuz gerçeğini hiçbir şekilde değiştirmez.

yerarşik "polis" düzenini yeniden şekillendirir, kamusal mekânın farklı bir düzeninin, farklı bir *partage* [kısım] gösterisini sahneler. Peter Hallward, "günümüzün gösteri toplumunda" böyle bir estetik konfigürasyonun, kendi yıkıcı boyutunu kaybettiğini belirtmekte haklıdır: Mevcut düzene kolaylıkla temellük edilebilir.[37] Hakiki görev, müesses "polis" düzeninin altını oyan, geçici demokratik infilakta bulunmayıp, Badiou'nun Olay'a "sadakât" olarak işaret ettiği boyutta bulunur: Demokratik infilakı müspet "polis" düzenine tercüme etmekte/kazımakta, toplumsal gerçekliğe *yeni* bir kalıcı düzen dayatmakta. *Bu*, sahici demokratik infilakların her biri gerçek anlamda "terörist" boyutudur: Yeni bir düzenin gaddarca dayatılması. Herkesin, demokratik isyanları, halk iradesinin gösterisel/karnavalvari infilaklarını sevmesinin nedeni işte budur, kaygı, bu irade sebat etmeyi, kendisini kurumsallaştırmayı istediğinde doğar – isyan daha "sahici" oldukça, bu kurumsallaştırma daha çok "terörist" karakter taşımaktadır.

Piyasanın, kaderlerimizi kontrol eden "görünmez eli" konusunda uyaranlara karşı standart liberal karşı argüman şudur: Şâyet, piyasanın *görünmez* elinden kurtulmanın bedeli, yeni yönetenlerin *görünür* eli tarafından kontrol edilmekse, hâlâ daha bu bedeli ödemeye hazır mıyız? Yanıt *evet* olmalıdır – şâyet bu görünür el, "parça olmayanın parçası"na görünürse ve onun tarafından kontrol edilirse.

---

[37] Bkz. Peter Hallward, "Staging Equality", *New Left Review*, II, 37 (Ocak-Şubat 2006).

9 Doğanın Huzursuzluğu*

Fukuyama'nın Ötesinde

Peki, bugün nerede duruyoruz? Belirli olumsuzlamanın krizinden nasıl kopabiliriz ve onun bütün sahici şiddetiyle bir çıkartmayı nasıl gerçekleştirebiliriz? Gerald A. Cohen, klasik Marksist işçi sınıfı mefhumunun dört özelliğini sıralamıştır: (1) İşçi sınıfı, toplumun çoğunluğunu oluşturmaktadır; (2) Toplumun zenginliğini üretmektedir; (3) Toplumun sömürülen üyelerinden oluşmaktadır; (4) Üyeleri, toplumdaki en yoksul ve zayıf [*needy people*] âciz insanlardır. Bu dört özellik birleştirildiğinde, iki özellik daha ortaya çıkarırlar: (5) İşçi sınıfının, devrimden kaybedeceği hiçbir şeyi yoktur; (6) Toplumun devrimci dönüşümünü gerçekleştirebilir ve gerçekleştirecektir.[1] İlk dört özelliğin hiçbiri, günümüzün işçi sınıfına uymamaktadır, (5) ve (6) no'lu özelliklerin oluşturulması söz konusu değildir. Özelliklerin bazıları, günümüz toplumunun parçaları için geçerli olsa bile, artık tekil bir failde birleşmiş değillerdir: Toplumdaki en yoksul ve zayıf insanlar işçiler değildir artık, vb. Doğru olan bu liste, sistematik bir teorik çıkarımla tamamlanmalıdır: Marx'a göre, tüm bunlar, emek-gücünü satmaktan başka çaresi olmayan işçinin temel konumundan çıkmaktadır. Bu özelliği itibarıyla işçiler,

---

* *Unbehagen in der Natur* ile Freud'un 1929'da tamamladığı ve 1930'da yayımlanan *Das Unbehagen in der Kultur* ("The Uneasiness in Civilization") çalışmasına gönderme yapılmaktadır. Biz de dilimize Haluk Barışçan tarafından *Uygarlığın Huzursuzluğu* adıyla çevrilmiş olan esere bağlı kaldık ve "Kultur" yerine "Natur"u ikame edip, bölüm başlığını *Doğanın Huzursuzluğu* olarak Türkçeleştirdik. –*ç.n.*

[1] G. A. Cohen, *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?*, Cambridge, MA: Harvard University Press 2001.

tanım gereği sömürülmektedir: Kapitalizmin ilerici genişlemesiyle birlikte işçi sınıfı, zenginliği de yaratan çoğunluğu oluşturmaktadır, vs. Peki o halde, günümüz koşullarındaki devrimci bakış açısını nasıl yeniden tanımlamalıyız? Bu açmazdan, çoklu antagonizmaların birleşiminden [*combinatoire*], potansiyel örtüşmelerinden bir çıkış var mıdır?

Altta yatan sorun şudur: Özgürleştirici öznenin tekil evrenselliğini, katıksız biçimsellikle değil, maddî-nesnel olarak belirlenmiş halde, fakat tözel tabanını işçi sınıfının oluşturmadığı bir biçimi nasıl düşünmeliyiz? Bunun çözümü, olumsuz bir çözümdür: Küresel kapitalizm direniş alanlarına kapı aralayan fazlalıklara (varoşlar, ekolojik tehlikeler, vb.) aracılık eden ve onları üreten tözsel "temel"dir, olumsuz bir tözsel belirlenim öneren kapitalizmin bizzat kendisidir.

Fukuyama'nın, Tarihin Sonu mefhumunu alaya almak kolaydır, ne var ki günümüzün baskın ethosu, "Fukuyamacı"*dır*: Liberal-demokratik kapitalizm, mümkün olan en iyi toplumun nihayet bulunmuş formülü olarak kabul görmektedir, yapılabilecek tek şeyin onu daha âdil, daha hoşgörülü, vb. kılmak olduğu da kabul edilmektedir. Günümüzde *hakiki* olan tek soru şudur: Kapitalizmin bu sözü edilen "doğallaştırılışını" kabul edecek miyiz, yoksa çağdaş küresel kapitalizm, kendisinin sayısız yeniden üretimini engellemeye yetecek güçte antagonizmalar içeriyor mu? Bu türden antagonizmalardan dört tanesini analım:

1. *Ekoloji*: Kapitalizmin ağır ekolojik felâket veya kriz durumunda ekolojiyi kolayca yeni bir kapitalist yatırım ve rekabet alanına dönştürebilecek, sonsuz uyum yeteneğine rağmen ortaya çıkması muhtemel riskler o piyasa çözümününün önüne geçmektedir – Neden? Kapitalizm yalnızca hassas toplumsal koşullarda yaşar: Bir tür Aklın Hilesi gibi olan ve bireysel bencilliklerin kamu yararı için işlemesini güvence altına alan piyasanın "görünmez eli"nin nesnelleşmiş/ "şeyleşmiş" düzeneğine güveni işaret etmektedir. Gelgelelim, mevcut durumda, radikal bir değişimi deneyimliyoruz. Tarihsel töz şimdiye kadar –belirli kanunlara uyan nesnel bir süreç olarak tarih–, tüm öznel müdahalelerin aracı ortamı ve temeli rolünü üstlenmekteydi: Toplumsal ve siyasal özneler her ne yaptıysa, bunlara tarihsel Töz tarafından aracılık edilmiş, nihayetinde bunlar bu töz tarafından baskılan-

mış ve üstbelirlenmiştir. Günümüzde ufukta görünen ise, öznel bir müdahalenin, eşi benzeri görülmemiş bir ekolojik felâketi, kaderimizi belirleyebilen biyogenetik bir mutasyonu, nükleer ya da benzer askerî-toplumsal bir felâketi, ve benzerlerini tetikleyerek tarihsel Töz'e doğrudan müdahale etme olsılığıdır. Artık edimlerimizin kısıtlı kapsamının koruyucu rolüne bel bağlayamayız: Artık, ne yaparsak yapalım tarih akmaya devam edecek sözü geçerli değildir. İnsanlık tarihinde ilk kez, tekil bir toplumsal-siyasal failin edimi, küresel tarihsel süreci gerçekten değiştirebilir, hatta kesintiye uğratabilir, öyle ki ironik olarak, tarihsel sürecin gerçekten "yalnızca Töz olarak değil, ama aynı zamanda Özne olarak da" kavranması gerektiğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla tekil felâket ihtimalleriyle (söz gelimi, düşmanına nükleer veya biyolojik silâhlarla saldırma niyetinde bir siyasal grupla) yüzleştiğimizde, tam olarak tarihsel Tözün edimde bulunan öznelere önceliğini varsayan standart "Aklın Hilesi" mantığına bel bağlayamayız: "bizi tehdit eden düşmanın blöfünü görelim, çünkü bu yüzden kendini imha edecek" tavrını benimseyemeyiz – tarihsel Aklı öylece, kendi işini yapmaya bırakmanın bedeli çok ağırdır, zira aynı ânda düşmanla birlikte yok olabiliriz.

Küba füze krizinden dehşet verici bir ayrıntıyı anımsayalım: Nükleer savaşa ne kadar yakın olduğumuzu, ancak 27 Ekim 1962'de bir Amerikan destroyeri ile Küba açıklarındaki bir Sovyet B-59 denizaltısı arasındaki müsademe sırasında öğrendik. Destroyer, nükleer başlıklı torpidolar taşığını bilmediği denizaltını yüzeye çıkmaya zorlamak için üzerine sualtı bombaları bırakmıştı. Denizaltının mürettabatından Vadim Orlov, Havana'daki konferansta, denizaltıdaki nükleer füzelerin ateşlenmesi için, üç subayın onayının yeterli olduğunu anlattı. Subaylar arasında, destroyerin batırılıp batırılmaması konusunda şiddetli bir tartışmaya başlamıştı. İkisi onaylamış, biriyse hayır demişti. "Arkhipov adında biri dünyayı kurtardı" cümlesi, bir tarihçinin bu hadise konusundaki iliklere işleyen yorumuydu.[2]

2. "Fikrî mülkiyet" adı verilen *özel mülkiyet*in yetersizliği. Yeni (dijital) sanayinin kilit antagonizması şöyledir: Kâr mantığının sürdürülebileceği (özel) mülkiyet biçimi (müziğin ücretsiz

[2] David Rennie, "How Soviet Sub officer Saved World from Nuclear Conflict," *Daily Telegraph*, 14 Ekim 2002.

dolaşımına dair, Napster sorununa da bakınız) nasıl sürdürülmelidir? Dahası, biyogenetikteki hukukî pürüzler de aynı yönde değil mi? Yeni uluslararası ticaret anlaşmalarının kilit unsurlarından biri, "fikrî mülkiyetin korunması"dır: ne zaman bir şirket birleşmesiyle büyük bir Birinci Dünya şirketi bir Üçüncü Dünya şirketini devralsa, yaptıkları ilk şey araştırma birimini kapatmaktır. Burada mülkiyet mefhumunu olağanüstü diyalektik paradokslara sürükleyen fenomenler oluşmaktadır: Hindistan'daki yerel halk birden bire, yüzyıllardır uyguladıkları tıbbî pratiklerin ve malzemelerin artık Amerikalı şirketlere ait olduğunu ve hem bu malzemeleri hem de uygulamaları artık Amerikalı şirketlerden satın almaları gerektiğini öğreniverirler; genlerin patentini biyogenetik şirketlerinin almasıyla birlikte, artık vücudumuzun parçalarının, genetik bileşenlerimize ait telif hakkının zaten başkaları tarafından alınmış olduğunu, başkalarına ait olduğunu öğreniyoruz...

Siberuzay tarihindeki kritik gün, Bill Gates'in yazılım alanında özel mülkiyeti savunan "*Amatörlere Açık Mektup*" ["Open Letter to Hobbyists"] adlı kötü ünlü yazısını yayımladığı 3 Şubat 1976'dır: "Amatörlerin çoğunluğunun farkında olması gerektiği üzere, çoğunuz, kendi yazılımınızı çalıyorsunuz [...] Daha doğrudan söylersek, yaptığınız şey hırsızlıktır." Bill Gates, imparatorluğunu ve itibarını, bilgiyi sanki elle dokunulabilir mülkiyetmiş gibi ele aldığı aşırı görüşleri üzerine inşa etmiştir. Yazılımın ortak alanında "çitlenme"* savaşını tetikleyen belirleyici bir alâmetti bu.

3. (Özellikle biyogenetikteki) *yeni tekno-bilimsel gelişmelerin* toplumsal-etik yansımaları – Fukuyama'nın kendisi, insan doğasına biyogenetik müdahalelerin, kendi Tarihin Sonu görüşüne yönelen en ciddî tehdit olduğunu kabul etmek zorunda kalmıştır.

Günümüz tartışmalarında "biyogenetiğin etik sonuçlarına" dair yanlış olan şey, bu tartışmanın hızla Almanların *Bindenstrich-Ethik* dedikleri tireli etiğe –teknoloji-etiği, çevre-etiği, vs.– dönüşüyor olmasıdır. Bu etiğin, oynayacağı rolün Descartes'ın *Yöntem Üzerine Düşünceler* [Discourse on Method] adlı

* Kapitalizmin önemli aşamalarından birinin cerayan ettiği "*Çitleme*"ye [enclosures] göndermede bulunuyor yazar. –*ed.*

eserinin başlangıcında bahsettiği "şartlı etik"in rolüne türdeş bir rolü vardır: Tehlikelerle ve bozucu yeni içgörülerle dolu yeni bir yola çıktığımızda, yeni içgörülerin bizi, etik inşamız için taze bir temel sunmaya zorlayacağının pekâlâ farkında olmamıza rağmen (Descartes örneğinde, bu yeni temel, öznel özerkliğe dair etiğiyle Kant tarafından sağlanmıştır), gündelik hayatlarımızın pratik rehberi olarak eski müesses kurallara bağlanmamız gerekir. Günümüzde de yine aynı açmazın içindeyiz: "Şartlı etik", belirmekte olan Yeni'ye dair düşünme ihtiyacının yerini alamaz.

Kısacası, burada bu tire içi etikte, kaybedilen basitçe böyle bir etiktir. Sorun, evrensel etiklerin tikel konu başlıklarına çözünmesi değildir, tam aksine, tikel bilimsel atılımların eski hümanist "değerler"le doğrudan (söz gelimi, biyogenetik, onur ve özerklik anlayışımızı etkilemektedir) yüzleşmiş olmasıdır. O halde bugün yüzleştiğimiz seçimdir bu: Ya tipik postmodern suskunluk duruşunu seçeceğiz (sonuna kadar götürmeyelim – bilimsel Şey'e karşı adamakıllı bir mesafeyi koruyalım böylece bu Şey tüm ahlâkî ve insanî mefhumlarımızı yok ederek bizi kara deliğine çekmesin) ya da "aynı zamanda bir sonsuz yargı olarak işleyecek Zihnimiz bir genomdur" bahsiyle birlikte bilimsel modernitenin sonuçlarını tamamen kabul etmeye cüret edeceğiz.

4. Son fakat aynı derece önemli, *Apartheid'ın yeni biçimleri*, yeni duvarlar ve varoşlar. 11 Eylül 2001'de İkiz Kuleler vuruldu; on iki yıl öncesinde, 9 Kasım 1989'da Berlin Duvarı yıkıldı. 9 Kasım, "mutlu doksanları", liberal demokrasinin kazandığına dair Fukuyuma rüyasını, arayışın son bulduğunu, köşebaşında pusuya yatmış olan küresel ve liberal bir dünya topluluğunun gelişini, bu ultra-Hollywoodvâri mutlu sonun önündeki engellerin yalnızca ampirik ve olumsal olduğunu (önderlerin kendi zamanlarının dolduğunu henüz kavrayamadığı küçük yerel direniş noktaları olduğunu) ilân etti. Bunun aksine, 9/11 [*11 Eylül*], Clintoncu mutlu doksanların bittiğinin, İsrail ile Batı Şeria arasında, Avrupa Birliği etrafında, ABD-Meksika sınırı boyunca ve her yerde oluşmakta olan yeni duvarların kilit sembolüdür.

O halde, ya yeni proleter konum, yeni megapollerdeki varoş sakinlerinin konumuysa? Son on yıllar boyunca varoşların, özellikle Mexico City'den ve diğer Latin Amerika başkentlerinden Afrika'ya (Lagos, Çad) oradan Hindistan'a, Çin, Filipinler ve

Endonezya'ya kadar Üçüncü Dünya mega-kentlerindeki patlamaya hazır büyüyüşü, belki de zamanımızın en can alıcı jeopolitik olayıdır.[3] Abican'dan Ibadan'a uzanan 70 milyon nüfuslu gecekondu semti koridorunun en büyük düğümü olan Lagos vak'ası, bu noktada örnek niteliğindedir: Resmî kaynaklara göre, Lagos Devleti'nin 3577 kilometrekarelik toplam yüzölçümünün yaklaşık üçte ikisi, gecekondular veya varoşlar olarak sınıflandırılabilir; nüfusun büyüklüğünü hiç kimse bilmiyor – resmî olarak 6 milyon, fakat pek çok uzman, 10 milyon olduğunu tahmin ediyor. Çok yakın bir zamanda (ya da belki, Üçüncü Dünya nüfus sayımlarının belirsizliği düşünülürse, belki de şimdi gerçekleşmiştir), dünya kent nüfusunun kır nüfusunu geçeceğinden ve kent nüfusu çoğunluğunu da varoş sakinlerinin oluşturacağından, aslında marjinal bir fenomenle uğraşıyor değiliz. Dolayısıyla, devlet kontrolü dışında, yarı yasa dışı koşullarda, asgari öz-örgütlenim biçimlerine müthiş derecede ihtiyaç duyan bir nüfusun hızla artışına tanıklık ediyoruz. Bu nüfus, marjinalleştirilmiş emekçilerden, kovulmuş memurlardan ve eski köylülerden oluşmuş olsa da, basitçe ihtiyaç fazlası bir artı değer toplamı değildir: bunların çoğu, gayrı resmi ücretliler ya da yeterli sağlık ya da sosyal güvencesi olmayan serbest meslek sahibi girişimciler olarak küresel ekonomiye sayısız şekillerde dahil olmuşlardır. (Ortaya çıkışlarının ana nedeni Birinci Dünya ülkelerinden yapılan ucuz yiyecek ithalatı sonucunda Üçüncü Dünya ülkelerindeki yerel tarımın tahrip edilerek, küresel ekonomiye içerilmesidir.) Bu işçiler, "Kalkınma", "Modernleşme" ve "Dünya Piyasası" gibi sloganların hakiki "semptomları"dır: Talihsiz bir kaza değil, küresel kapitalist mantığın zorunlu ürünüdürler.[4]

Varoşlardaki ideolojinin hegemonik biçiminin, karizmatik mucizevi ve gösteri yönelimli köktencilik ile aşevleri, çocuk ve

---

[3] Şu harikûlâde rapora bkz. Mike Davis, "Planet of Slums. Urban Revolution and the Informal Proletariat", *New Left Review*, II, 26 (Mart-Nisan 2004).

[4] O zaman, varoşlarda oturanlar, Marx'ın nazarında, pek az gizlenmiş bir küçümsemeyle, "lümpen proletarya" olarak, tüm sınıfların yozlaşmış süprüntüsü olarak umursanmayan ve siyasallaştıklarında kural olarak proto-faşist ve faşist rejimleri (Marx'ın durumunda, III. Napolyon'u) destekleyenler olarak sınıflandırılmamalı mıdır? Daha yakından bir analiz, küresel kapitalizm koşullarında bu "lümpen" unsurların (özellikle, büyük-ölçekli göçle birlikte) değişmiş yapısal rolüne odaklanmalıdır.

yaşlı bakımı gibi sosyal program karışımına eşlik eden Pentakostal Hıristiyanlık olmasına şaşmamalıdır. Hiç kuşkusuz, bu varoş sakinlerinin yeni bir devrimci sınıfa yükseltilmesine ve bu şekilde idealleştirmesine dönük o ayartıya direnmeye çalışırken en azından Badioucu terimlerle konuşursak varoşları, çağdaş toplumun birkaç sahici "olay konumu"ndan biri olarak algılamak gerekir – varoş sakinleri, sözcüğün düz anlamıyla "parça olmayanın parçası" olanların gerçekten "zincirlerinden başka kaybedecek bir şeyi olmayan"ların koleksiyonu, vatandaşlık avantajlarından dışlanmış, yerinden edilmiş ve mülksüzleştirilmiş "ihtiyaç fazlası" unsurdur. Varoş sakinlerinin birçok özelliğinin, o eski, canım Marksist proleter devrimci özne belirlemesine uyması gerçekten de şaşırtıcıdır: Sözcüğün çifte anlamıyla klasik proletaryadan çok daha fazla "özgür"dürler (tüm tözsel bağlardan "özgür"; devletin asayiş yönetmeliğinin ötesinde özgür bir mekânda ikamet ederler); zorla bir araya getirilmiş, beraber-olmanın belirli bir tarzını icât etmek zorunda oldukları bir duruma "fırlatılmışlar"dır" [*thrown*] ve aynı zamanda, dinsel veya etnik hayat biçimlerinden miras alınan geleneksel hayat tarzlarının herhangi bir desteğinden yoksundurlar.

Hiç kuşkusuz, varoş sakinleriyle klasik Marksist işçi sınıfı arasında, can alıcı bir fark bulunmaktadır: Bunlardan ikincisi, yani Marksist işçi sınıfı, kesin ekonomik "sömürü" terimleriyle tanımlanırken (birinin kendi emek gücünü pazarda bir meta olarak satmak zorunda kalması durumundan doğan artı-değerin temellükü), varoş sakinlerinin tanımlayıcı özelliği, toplumsal-siyasaldır, yurttaşların hukukî mekânıyla ve bu mekânın yerleşik haklarıyla (çoğu) bütünleş(me)miş olmalarıyla ilgilidir – bir nebze basitleştirilmiş terimlerle söylersek, bir varoş sakini, bir mülteciden çok daha fazla bir *homo sacer*'dir,* küresel kapitalizmin sistematik olarak üretilen "yaşayan ölüsü"dür. Varoş sakini, mültecinin bir tür olumsuzudur: Kendi topluluğundaki bir mülteci, devlet gücünün – (Ernst Lubitch'in *To Be or Not to Be* adlı filminden unutulmaz söz oyununu tekrar edersek) mülteciler kamp yaparken iktidardakilerin de toplama yaptığı– temerküz

* Roma hukukunda bir figür. Öldürebilen fakat dinî ritüellerde kurban edilmesi yasaklanmış kişi. Bu kişinin vatandaşlık hakları elinden alınmıştır, ne vatandaştır ne de hak sahibi bir öznedir.–*ed.*

yoluyla kontrol etmeye çalışmadığı, ama kontrolün ötesindeki mekâna itilmiş bir figürdür; disiplinin Foucaultcu mikro-pratiklerinin aksine, varoş sakinleriyle ilgili olarak devlet iktidarı, onların alacakaranlık kuşağında sadece nefes alıp ot gibi yaşamasını daha uygun bularak, tam kontrol ve disiplin uygulama hakkından feragât etmektedir.[5]

İnsanın "gerçekten-mevcut varoşlar"da bulacağı şey, hiç kuşkusuz, karizmatik bir liderin derleyip toparladığı suç çetelerinden ve dinî "köktenci" gruplardan "sosyalist" dayanışmanın yeni biçimlerinin tohumlarını da içeren toplumsal hayatın irticalen oluşmuş tarzlarının karışımıdır. Varoş sakinleri, yeni yeni beliren diğer sınıfa, köklerinden henüz sökülmüş olan ve kendini doğrudan evrensel olarak algılayan "sembolik sınıf" denilen (yöneticiler, gazeteciler, halkla ilişkiler çalışanları, akademisyenler, sanatçılar, vs.) sınıfın karşı-sınıfıdır (New Yorklu bir akademisyenin kampusünden yarım mil uzakta yaşayan Harlemli siyahilerden ziyade Sloven bir akademisyenle daha fazla ortak noktası vardır). Bu sınıf mücadelesinin yeni ekseni midir yoksa "sembolik sınıf"ın doğasındaki yarılmışlık mıdır, öyleyse sembolik sınıfın ilerici kısmı ve varoş sakinleri arasındaki özgürleştirici koalisyon üzerine bahse tutuşulabilir mi? Toplumsal farkındalığın varoş kolektiflerinden doğacak yeni farkındalık biçimlerinin işaretlerini aramalıyız: Onlar geleceğin başlangıçları olacaklardır.

Peter Hallward, direnişin poetikasını oluşturmak için birisinin yerleşmesi beklenen yerde asla olmamasını, *lignes de fuite* [kaçış çizgileri] yaratılmasını ve yerinden yurdundan edilmiş gö-

[5] Proletaryanın konumuna ilişkin Marksçı kati tanımlama şudur: belirli bir yapısal kısa-devre vuku bulduğunda ortaya çıkan tözsüz öznellik – üreticiler ürünlerini pazarda mübadele etmenin yanı sıra, kendi emeklerinin ürünlerini değil ama doğrudan burada anıldığı haliyle kendi emek-güçlerini satmaya zorlanan üreticiler de vardır. Bu ikiye katlanmış/üzerine yansımış yabancılaşma yoluyla, artı-değer-nesnesinin belirdiği yer işte burasıdır: Artı değer, boşaltılmış özneyle sözcüğün düz anlamıyla bağlılaşıktır, üstü çizili öznenin nesnesel mukabilidir. Bu ikiye katlanmış yabancılaşma, her ekonomide olduğu gibi "toplumsal ilişkiler, şeyler arası ilişkiler olarak belirir" ifadesinin yanı sıra, öznelliğin tam da çekirdiğinin kendisi, bir şeye eşit olarak sunulur. Evrenselleşmenin paradoksuna bu noktada dikkat edilmelidir: Piyasa ekonomisi, ancak emek-gücünün kendisi de pazarda bir meta olarak satıldığında evrensel hale gelebilir, diğer bir deyişle, üreticilerin çoğunluğunun kendi ürünlerini sattığı hiçbir evrensel piyasa ekonomisi bulunamaz.

çebe hareketliliğinin yeterli olmadığını işaret etmekte haklıydı; insanın Sistem saltanatının askıya alındığı kurtarılmış bölgeler diyesinin geldiği iyi tanımlanmış ve hatları belirginleştirilmiş toplumsal mekânlar; dinî veya sanatsal bir topluluk, siyasal örgütlenme ve "insanın kendine ait bir yerin" diğer biçimlerini yaratmanın zamanı geldi. Varoşları bu denli ilgi çekici kılan da: bölgesel karakterleridir. Çağdaş toplum, sıklıkla topyekûn kontrol edilen toplum olarak nitelendirilirken, varoşlar, devletin hudutları bünyesinde, devletin kendi kontrolünü çektiği alanlar, bir devletin resmî haritasındaki beyaz noktalar, boşluklar olarak işlev gören alanlardır. Aslında varoşlar devlete, kara para ekonomisi, organize suç, dinî gruplar ve benzeri bağlantılarla *de facto* dahil olmuş olsalar da, devlet kontrolünün en azından askıya alındığı, hukuk devleti [*rule of law*] dışındaki nüfuz alanlarıdır. Artık ortadan kalkmış bulunan Doğu Almanya'nın Berlin'i gösteren haritadaki Batı Berlin bölgesi boş bırakılmıştır, büyük şehrin ayrıntılı yapısında tuhaf bir delik göze çarpar; Doğu Almanya'nın tanınmış yarı-muhalif yazarı Christa Wolf, kızını yasaklı Batı Berlin manzarasının çok iyi görülebileceği Doğu Berlin televizyon kulesine çıkardığında küçük kız sevinçle bağırmıştı: "Bak anne, orası beyaz değil, buradaki gibi içinde insan olan evler var!" – sanki gizli bir varoş bölgesini keşfediyormuş gibi...

Bu nedenle fakir ve her şeyden yoksun bırakılmış, proletersizleştirilmiş bir kentsel çevrede konumlandırılmış olan "yıkıma uğratılmış" kitleler, gelecekteki siyasetin başlıca ufuklarından birini oluşturmaktadır. Dolayısıyla bu kitleler, küreselleşme fenomeninde önemli bir etmendir. Günümüz küreselleşmesinin saf biçimi, –dünya ölçeğinde, şâyet mümkünse– varoluş koşulları esasen aynı olan bu kitlelerin örgütlenmesinin temelini atacaktır. Bamako veya Şangay *banliyölerinde* yaşayan biri, Paris *banliyölerinde* veya Şikago gettolarında yaşayan birinden esasen farklı değildir. Gerçekten de, şâyet on dokuzuncu yüzyıldaki özgürleştirici siyasetin başta gelen görevi, işçi sınıfını siyasallaştırarak, burjuva liberallerinin tekelini kırmak idiyse ve yirminci yüzyılın görevi, Asya ve Afrika'nın muazzam kır nüfuslarını siyaseten uyandırmak idiyse, yirmi birinci yüzyılın başta gelen görevi, varoş sakinlerinin "yıkıma uğratılmış kitleleri"ni –örgütlemek ve disipline etmek– siyasallaştırmaktır.

Hugo Chavez yönetiminin ilk yıllarındaki en büyük başarı, tam da, varoş sakinlerinin siyasallaştırılmasıydı (siyasal hayata dahil edilmesi, toplumsal seferberlikti); diğer ülkelerin varoş sakinleri, çoğunlukla siyasal dışı eylemsizlikte ayak diremektedir. Chavez'i ABD destekli darbeden kurtaran, varoş sakinlerinin bu sözü edilen siyasal seferber edilişiydi: Varoş sakinleri, Chavez dahil herkesi şaşırtan bir hamleyle kitleler halinde zengin şehir merkezine inerek güç dengesini Chavez'in lehine çevirdi.

Chavez'in 2006'dan itibaren izlediği yol, postmodern Sol'un yersiz yurtsuzlaşma, devletçi siyaseti reddetmesi ve benzeri hakkındaki mantrasının tam aksiydi: "Devlet iktidarına direnmek" şöyle dursun, amaçlarını gerçekleştirmek için devlet aygıtlarını ve müdahalelerini amansızca kullanarak iltidarı *ele geçirdi* (önce bir darbeyle, ardından demokratik yollardan); dahası, silâhlı birimlerin eğitimini örgütleyerek, favelaları askerileştirmektedir. Bir de nihai tabu: Artık, sermayenin kendi yönetimine "direniş"inin ekonomik etkilerini (devlet destekli süper marketlerdeki bazı malların geçici yokluğu) hissettiğinden, kendi siyasal partisinin kuruluşunu ilân etti! Bu hamlesi müttefiklerinden bazıları tarafından bile kuşkuyla karşılandı: Bu, parti-devleti siyasetine bir dönüşü mü işaret ediyor? Fakat, bu riskli tercih tamamen desteklenmelidir: Görev, bu partinin alışıldık (popülist veya liberal-parlamenter) parti olarak değil, ama yeni siyaset biçimlerinin (komünal komitelerin tabanı gibi) harekete geçirilmesinde bir odak işlevi görmesini sağlamaktır. Peki, o halde Chavez gibi birine ne demeliyiz? "Hayır, devlet iktidarını ele geçirme, tabiî kendini geri çek, statükonun (devletin) yasalarına karışma"? Chavez sıklıkla palyaçomsu bir komedyen olarak düşünülmektedir – fakat gerçekte böylesi bir çıkartma onu, çoğu solcunun haklı olarak "Subkomediyente Marcos" olarak adlandırdığı, Meksika'daki Zapatista hareketinin Subkomandante Marcos'unun yeni bir versiyonuna indirgemez mi? Günümüzde devlete "direnenler", Bill Gates'ten ekolojiyi kirletenlere dek büyük kapitalistlerdir.

Marksist proletarya mefhumunda varsayılan dört özellik, hiç kuşkusuz aynı yapısal nedenin dört etkisi olarak tekil kapitalist mekânizmada temellenmiştir. Aynısını küresel sermayenin ken-

di belirsiz yeniden üretimini tehdit eden dört antagonizmaya da yapmak, onları aynı nedenden "çıkartmak" mümkün müdür? Söz konusu görev çağdaş fiziğin büyük görevi, yani dört temel kuvveti (yerçekimi kuvveti, elektrik/magnetizma etkileşim, zayıf nükleer etkileşim, güçlü nükleer etkileşim) altta yatan aynı ve tek özellik veya kanundan çıkarsayacak bir "birleşik teori" geliştirme büyük görevi kadar zor görünmektedir.

Belki de Cohen'in dört özelliğini ikinci dörtlüyle eşlemek mümkündür: "Çoğunluk" ilkesi, hepimizi ilgilendiren bir başlık olan ekoloji gibi görünmektedir; "yoksulluk", dışlanmış olup varoşlarda yaşayanları karakterize etmektedir; "zenginliğin üretilmesi", giderek biyogenetik gibi bilimsel ve teknolojik gelişmelere dayanan bir şey haline gelmektedir; ve nihayet, "sömürü", fikrî mülkiyet sahibinin kolektif emek sonuçlarını sömürdüğü fikrî mülkiyet çıkmazında yeniden görünmektedir. Bu dört özellik, bir tür semiotik dörtgen, toplum/doğa ve yeni bir Apartheid'ın toplumsal duvarlarının iç/dış hatları boyunca görülen iki karşıtlığın arakesitini oluşturmaktadır: Ekoloji, doğanın dışını işaret etmekte, varoşlar toplumsal dışarıyı, biyogenetik doğanın içini ve fikrî mülkiyet de toplumsal içeriyi işaret etmektedir.

Dört antagonizmanın sözünü ettiğimiz örtüşmesi, hegemonya mücadelesi süreciyle tamamlanan Laclaucu boş gösteren ("halk") değildir? Ezilen cinsel azınlıkların, etnik, dinsel grupların ve benzerlerinin "gökkuşağı koalisyonu" serisinde neden bir girişim daha yok? Çünkü daha hâlâ *proleter* bir konuma, "parça olmayan parça"nın konumuna ihtiyaç duyuyoruz. Başka bir deyişle, şâyet birisi eski bir model istiyorsa, bu daha ziyade, "işçilerin, yoksul çiftçilerin, vatansever küçük burjuvazinin ve dürüst entelektüellerin" ittifakının güven telkin eden o Komünist formülüdür: Bu dört terimin nasıl olup da aynı düzlemi işgâl etmediğine dikkat edin – burada diğer üçü ("*yoksul* çiftçiler, *vatansever* küçük burjuvazi, *dürüst* entelektüeller") nitelendirilmiş, fakat işçiler ise öylece listelenmiştir.[6] Bunun tamamen aynı-

[6] Bu nitelendirmeleri ayakta tutan göstergebilim, kendisine ait bir analizi hak eden son derece katı bir mantığa uymaktadır: Terimler öylece karıştırılıp öne sürülemez, söz gelimi, "işçilerin, vatansever çiftçilerin, dürüst küçük burjuvazinin ve yoksul entelektüellerin" bir ittifakı. Her seferinde, ayrım çizgisi nettir: yalnızca *yoksul* çifçiler, hâkim sınıfa ait olan veya onunla pakt oluşturan zenginler değil; yalnızca *vatansever* küçük burjuvazi, yoksa kapitalist

sı, günümüzün dört antagonizması için de geçerlidir: Mücadele arazisinin bütününü renklendiren, dayanak düzeyi [*zero-level*] antagonizması, yani Dışlanmış ile İçerilmiş arasındaki antagonizmadır. Sonuç olarak, ekolojiyi sadece "çevreyi kirleten" yoksul üstündeki baskının meşrulaştırılması için kullanmayan, Üçüncü Dünya ülkelerini disiplin altına almaya çalışmayan ekolojistler dahil edilmektedir; sadece bu eleştiriyi devam ettirme çabası göstererek muhafazakâr (dinî-hümanist) ideolojiye direnen biyogenetik pratik eleştirmenleri içerilmektedir; problemi sadece kanunî bir meseleye indirgemeyen fikrî özel mülkiyet eleştirmenleri.

Görüldüğü gibi Dışlanmışı İçerilmişten ayıran boşluk ve toplumsal varlığımızın dayandığı töz, Hardt ve Negri'nin "müşterekler" dediği, özelleştirilmesi gerektiğinde şiddetle direnilmesi gereken bir şiddet eylemini ifade eden, üç nüfuz alanını belirleyen diğer üç antagonizma arasında niteliksel bir fark vardır: *kültür müştereki*, "bilişsel" sermayenin dolaysızca toplumsallaştırılmış biçimleri, öncelikle, iletişim ve eğitim aracımız dil (şâyet Bill Gates'in tekelleşmesine izin verilmiş olsaydı, birey olarak bir şahsın kelimenin tam anlamıyla temel iletişim ağımızın yazılım dokusuna sahip olacağı absürt bir durumla karşı karşıya kalacaktık), fakat aynı zamanda toplu taşıma, elektrik, posta vs. altyapısı; çevre kirliliği ve sömürüsü tehdidi altındaki *dışsal doğa müşterekleri* (petrolden ormanlara ve doğal habitatın kendisine dek); *içsel doğanın müştereki* (insanlığın biyogenetik mirası). Tüm bu mücadelelerin dayandığı şey, bu müşterekleri kuşatmaya devam eden kapitalist mantığın serbestçe ilerlemesine izin verilmesi halinde, insanlığın kendisini yok etmesini de içeren yıkıcı potansiyel konusundaki farkındalıktır. Komünizm mefhumunun yeniden canlandırılmasını haklılaştıran şey, –ne özel ne de kamusal olan üretkenliğin bu tözüne– bu "müşterekler" yapılan göndermedir. Müşterekler böylece Hegel'in *Phenomenology* adlı eserinde *die Sache* [mesele] olarak paylaşılan

---

emperyalizme hizmet eden o burjuvazi değil; yalnızca *dürüst* entelektüeller, yoksa hâkim sınıfa kendilerini satıp hâkim sınıfın tahakkümünü meşrulaştıranlar değil. Günümüzde muhtaç olduğumuzun Dışarıda bırakılmış, yoksul ekolojistler, vatansever entelektüel işçiler ve dürüst biyogenetikçiler olduğunu mu söylemeliyiz o halde?

toplumsal şey –neden, "herkesin ve her bir kişinin işi", aralıksız öznel üretkenlikle hayatta tutulan töz– ile bağlantılandırılabilir.[7]

Korkudan titremeye

Buraya bir nitelendirme daha eklenmelidir: Çözüm, piyasayı ve özel mülkiyeti, devletin doğrudan müdahaleleri ve devlet mülkiyeti ile sınırlandırmak değildir. Devletin kendisinin nüfuz alanı da, kendi tarzında "özel"dir: Devlet idaresinde ve ideolojik aygıtlarda tam da Kantçı anlamıyla "Aklın özel kullanımı"nda özeldir:

> İnsan aklının kamusal kullanımı daima özgür olmalıdır, insanlar arasındaki aydınlanmayı sadece bu ortaya çıkarabilir. İnsan aklının özel kullanımı, aydınlanmanın ilerleyişini özel olarak engellemeden sıklıkla kısıtlanabilir. Aklın kamusal kullanımıyla, kişinin kamunun huzurunda konuşan bir uzman gibi kullanımını anlıyorum. Kişiye verilmiş belirli bir memuriyette veya görevdeki kullanımına ise özel kullanım diyorum.[8]

Kant'ın ötesine geçersek bu noktada, toplumsal hiyerarşinin "özel" düzeninde belirli bir yeri olmaması nedeniyle, diğer bir deyişle, toplumsal yapının "parça olmayanın parçası" olarak doğrudan evrenselliğini temsil eden ayrıcalıklı bir toplumsal grubun olduğu eklenmelidir: Hakiki evrenselliği mümkün kılan şey, devletin boş mekânlarına yerleşik olan Dışlanmışlara yapılan göndermedir. Dışlanmışı bir tehdit olarak algılayan ve Dışlanmışlar'ı uygun bir mesafede tutabilme kaygısı taşıyan bir devlet topluluğundan daha "özel" hiçbir şey yoktur. Başka bir deyişle, dört antagonizma dizisinde zaten görmüş olduğumuz gibi İçerilmiş ile Dışlanmış arasındaki antagonizma hayatî önemde olandır, ötekiler için referans noktasıdır; diğer hepsi o olmaksızın kendi yıkıcı uçlarını yitirirler: Ekoloji, bir "sürdürülebilir kalkınma sorununa", fikrî mülkiyet "kompleks bir kanunî meydan okumaya", biyogenetik ise "etik" bir meseleye dönüşür. İnsan, İçerilmiş ile Dışlanmış arasındaki antagonizmayı sorgulamaksızın da ekoloji için samimiyetle dövüşebilir, daha kapsamlı bir fikrî mülkiyet

---

[7] Buradaki sorun, bu müştereklerin, kolektif mülkiyetin modern öncesi müştereklerinden nasıl ayrılması gerektiğidir.

[8] Immanuel Kant, "What is Enlightenment?," içinde Isaac Kramnick, ed., *The Portable Enlightenment Reader*, New York: Penguin 1995, s. 5.

mefhumunu savunabilir, gen patentine karşı çıkabilir – bunun da ötesinde, birisi çıkıp tüm bu mücadeleleri kirleten Dışlanmış tarafından tehdit edilmekte olan İçerilmiş temelinde formüle edebilir. Gerçek evrenselliğe bu yolla asla ulaşmayız, yalnızca terimin Kantçı anlamıyla "özel" kaygılara erişiriz. Whole Foods ve Starbucks türü şirketler, sendika karşıtı eylemliliklerine rağmen liberaller tarafından hâlâ kayırılmaktadırlar; işlemeye devam eden numaraya göre politik özü açısından ilerici eylemleri çağırdığı iddia olunan ürünler satmaktadırlar. Biri, üreticilerden makûl fiyatlarla satın alınmış kahve çekirdeğinden üretilen kahve satın almaktadır, diğeri hibrit bir araç kullanmaktadır, birisi çalışanları için hayırhah yarar sağlayan bir firmadan (şirketlerin kendi standartlarına göre) alışveriş yapmaktadır. Siyasal eylem ile tüketim tamamen birbirine karışmış durumdadır. Kısacası, İçerilmiş ile Dışlanmış arasındaki antagonizm olmadan, Bill Gates'in yoksulluk ve hastalıklara karşı savaşan en büyük yardımsever olduğu, Rupert Murdoch'ın kendi medya imparatorluğu üzerinden yüz milyonlarca insanı harekete geçiren en büyük çevreci olduğu bir dünyada bulabiliriz kendimizi.[9]

Ve açık olmak gereken bu noktada, bu radikal antagonizmin siyasal ifade edilişinde, müesses siyasal mekân bünyesindeki Dışlanmışı baskılama yolunun içerdiği bir terör çeşnisi vardır daima. O halde buradan alınacak ders Aeschylus'un *Eumenides*'inde Athena'nın uzun süre önce ifade ettiği derstir:

> Teröre gelince,
> onu şehirden tamamen yasaklamayın
> Hangi ölümlü insan tamamıyla haklıdır
> Korkmaksızın? Korkuyu hissedenler
> doğru olanın önünde saygıyla eğilir. Böyle vatandaşlarla
> ülken ve şehrin güvenli,
> insanlar tarafından sahip olunan her şeyden daha güçlü
> olabilir.[10]

Bu ünlü dizeleri nasıl okumalıyız? Gerçekten günümüzde bil-

---

[9] Bkz. "Murdoch: Yeşil olmaktan gurur duyuyorum. Habercilik şirketi patronu, tüm imparatorluğuna dönmesini ve çevre için dünya çapında bir istekli olabilir, *Independent on Sunday*, 13 Mayıs 2007, s. 3.

[10] Aeschylus, *Eumenides*, Ian Johnston'un çevirisi (2003), şuradan erişlebilir: www.mala.bc.ca/~Johnstoi/aeschylus/ *aeshylus_eumenides.htm*.

diğimiz politikanın korku manipülasyonuna mı işaret ediyorlar?[11] Bu tür bir okumanın önündeki ilk engel, Athena'nın tehdidinin şehir-devletin ihtiyacı olan disiplinli birliği ve "savunma önlemleri"nin olası ihtiyaçlarını haklılaştıracak denli düşman korkusu çağrıştırmadığı gerçeğidir: Buradaki korku bizatihi ilahi Adalet korkusunun kendisidir, onun kör edici otoritesinin korkusudur; modern öznelliğin bakış açısından (burada bizim bakış açımızdır), bu korkunun nesnesi, bizatihi öznelliğin dipsiz uçurumudur, kendisiyle ilişkilenen olumsuzluğun korkutucu gücüdür; Heidegger eğer "modern insan", metafiziksel-teknolojik pineklemesinden yeni bir başlangıca uyandırılacaksa, terörün (*Schrecken*) gerekli olduğunu iddia eden Heidegger'in aklında olan işte bu travmatik çekirdekle korkutucu yüzleşmedir

> Kendi kendimizi esasen insan için, tam da yerleşik olduğu *Dasein*'ının gizemi gibi bir şeyle bir kez daha karşılaşılabileceği mutlak temeli ve boyutu hazırlamakla meşgul etmeliyiz. Eğer sokaktaki çağdaş insan bu zorlu işle ve bu gizeme yaklaşmak için gereken çabayla yüzleştiğinde rahatsız olur veya belki de sersemleyerek idollerini daha sıkı kavrarsa hiç şaşırmamalıyız. Başka bir şey ummak hata olacaktır. Öncelikle terörü tekrar *Dasein*ımıza aşılamaya muktedir birilerini bulmalıyız.[12]

Heidegger böylece, ilk (Yunan) başlangıcın temel yatkınlığı olarak merak [*wonder*] ile ikinci yeni başlangıcın temel yatkınlığı olarak terörü birbirinin karşısına koymaktadır: "Merakta, ilk başlangıcın temel yatkınlığındaki varlıklar ilk olarak kendi biçimlerinin yerini almaya başlar. Diğer başlangıcın temel yatkınlığı olan Terör, tüm ilerlemenin ve varlık üzerindeki tahakkümün ardındaki ilgisizliğin karanlık boşluğunu ortaya çıkarır."[13] (Bu noktada, belirtilmesi gereken şey, Heidegger'in "kaygı" sözcüğünü değil, "terör" sözcüğünü kullanması).

Hegel, efendi-köle (esaret) analizinde, köleliliğin kendisinin

---

[11] *Infinitely Demanding* (Londra: Verso 2007) adlı eserden bu satırları alıntılayan Critchley'in, kendi kitabının ana motifine, "sonsuzca talep eden" süperegonun baskısına çok daha iyi uydukları halde, korku siyasetini önceden işaret ediyor olarak yorumlaması ilginçtir.

[12] Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Cilt 29/30, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Enlichkeit-Einsamkeit*, Frankfurt: Klostermann 2004, s. 255.

[13] Heidegger, *Gesamtausgabe*, cilt 45, *Grundprobleme der Philosophie*, Frankfurt, Klostermann 1984, s. 197.

de bir öz-bilinçlilik içerdiğini vurgularken benzer bir şey söylemektedir:

> Efendi, kölelik durumu için özsel gerçeklik olarak alınmaktadır; böylece, efendi için hakikat kendisi için varolan bağımsız bilinçtir, her ne kadar bu hakikat, henüz köleliğin kendisinde içkin değilse bile. Yine de, saf olumsuzluğun ve öz-varoluşun bu hakikatini aslında kendinde içermektedir, çünkü bu gerçekliği kendinde deneyimlemiştir. Bu bilinç, ne şu ya da bu unsur için, ne de şu ya da bu moment için tehlikede ve korku içinde olmadığından, tüm varlığı için korkmuştur; ölüm korkusunu, egemen efendi korkusunu hissetmiştir. Ruhunun en derinine inmiş bu deneyimde, her bir sinir lifinde titreşmektedir ve içinde sabit ve kararlı ne varsa, bu deneyimle sarsılmaktadır. Bununla birlike, tözünün tamamındaki bu eksiksiz tedirginlik, tüm istikrarının akışkan bir süreklilik içinde bu mutlak çözünmesi, özbilincin basit ve nihai doğasıdır, mutlak olumsuzluktur, sonuç olarak bu bilinç tipine sürekli karıştırılan, kendisine dönüşlü katıksız varoluşudur. Bu katıksız özvaroluş momenti, onun için ayrıca bir gerçektir; çünkü efendide bunu kendi nesnesi olarak bulmuştur. Dahası bu genel olarak köle bilincinde, henüz topyekûn çözülme değildir; daha ziyade köle hizmet ederek ve didinerek bu çözülmeyi sahiden gerçekleştirir. Köle, hizmeti sayesinde, doğal varoluşa bağlılığının ve dayanaklarının her bir tikel veçhesini ortadan kaldırır ve çalışması sayesinde de bu varoluşu söküp atar.[14]

Dolayısıyla köle [*servant*] kendi içinde zaten özgürdür, özgürlüğü, kendisinin dışında efendisinde cisimleşmektedir. Bu anlamda İsa, efendimizdir ve aynı zamanda özgürlüğümüzün kaynağıdır. İsa'nın fedakârlığı bizi özgür kılmıştır – nasıl? Ne günahlarımızın bedeli ne de kanunî kefâreti olan bir şeyden korktuğumuzda (ve ölüm korkusu bizi köle yapan en büyük korkudur) hakiki bir dostumuzun söylediği gibi: "Korkma, bak, ben halledeceğim. Neden bu kadar korkuyorsun? Yapmak zorunda olduğum için değil, fakat seni sevdiğim için halledeceğim. Korkmuyorum!" İsa, bunu yapar ve böylelikle, *in actu* [aslında] edimsel olarak *yapılabildiğini*, bizim de yapabileceğimizi, köle olmadığımızı göstererek bizi özgür kılar... Ayn Rand'ın *Hayatın Kaynağı* [The Fountainhead] adlı eserinde, Howard Roark'ın sanık olarak

[14] G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, Oxford: Oxford University Press 1977, s. 189.

bulunduğu mahkeme salonunda izleyici üzerinde bıraktığı geçici etkinin betimlemesini anımsayalım:

> Kendi zihninde her insanın kendi masumiyetine inanmasında olduğu gibi Roark da masumiyet içinde huzura çıktı. Ne var ki Roark, hasmane bir kalabalığın huzuruna çıkmıştı – ve izleyiciler o anda birden onun için hiçbir nefretin mümkün olmadığını anlamışlardı. Bir anlık bir aydınlanmayla, bilincinin hareket tarzını kavrayıverdiler. Her biri kendi kendine sordu: Herhangi birinin onayına ihtiyacım var mı? – Bunun bir önemi var mı? –birine bağlı mıyım?– Ve o anda herkes özgürdü – Duruşma salonundaki diğer herkesin iyiliğini isteyecek denli özgür. Yalnızca bir andan ibaretti bu; Roark'ın konuşmaya başlamasından hemen önceki sessizlik anıydı.[15]

İsa'nın özgürlüğü getiriş tarzı budur: Onunla yüzleştiğimizde, kendi özgürlüğümüzün farkına varırız. Dahası, gerekli değişiklikler yapıldığında [*mutatis mutandis*], aynısı Che Guevara için de geçerli değil mi? Onun Bolivya'da devletin askerleri tarafından sarılmış halini gösteren fotoğrafların garip bir Hıristiyolojik bir aurası vardır, sanki çarmıha gerilme yolunda yorgun ama meydan okuyan İsa'yı görüyormuşuz gibi – ölümünden hemen önce Guevara, titreyen ellerindeki tabancayı kendisine doğrultmuş olan infazcısına bakar ve: "İyi nişan al. Bir insanı öldürmek üzeresin"[16] der – kendi *ecce homo** versiyonu... Ve gerçekten de, Guevara'nın esas mesajı tam olarak bu değil midir: Tüm başarısızlıklarına rağmen mücadelesine ısrarla nasıl devam ettiği mesajı? O'nu Samuel Beckett'in *Adlandırılamayan* [The Unnameable] adlı eserinin son sözlerinin bir versiyonu aracılığıyla,

---

[15] Ayn Rand, *The Fountainhead*, New York: Signet 1992, s. 677.

[16] Che Guevara'nın sözümona "son sözleri"nin başka pek çok değişkeleri bulunmaktadır – onlardan bir kaçı: "Beni öldürmeye geldiğini biliyorum. Ateş et, bir adamı öldürmektesin yalnızca." / "Ateş et korkak, bir adamı öldürmektesin yalnızca." / "İmdi şunu bil, bir adamı öldürüyorsun." / "beni öldüreceğini biliyordum; asla canlı olarak alınmamalıyım." / "Fidel'e söyleyin, bu başarısızlık devrimin sonu anlamına gelmiyor, başka bir yerde zafere ulaşacaktır. Aleida'ya, bunu unutup, tekrar evlenmesini, mutlu olmasını ve çocuklarının çalışmasını sağlamasını söyleyin. Askerlere iyi nişan almalarını söyleyin." / "Ateş etme, ben Che Guevara'yım ve sizin için canlı olmam ölü olmamdan daha değerlidir."

* Latince "İşte insan". Dövülmüş, elleri bağlanmış ve dikenlerle taçlandırılmış İsa'yı öfke ve nefret dolu kalabalığa sunan Pontius Pilatus'un İsa'yı kastederek söylediği vurgulu cümle.–*ed.*

Bolivya'daki umutsuz günlerinden birinde düşünürken hayal edebilirsiniz: "sessizlikte bilmiyorsunuz, devam etmelisiniz, devam edemem, devam edeceğim."[17] Tarihin aşılamaz ironilerinden birinde, bir zafer olan Küba devriminin ardından, Guevara'nın yaptığı her şey başarısızlıkla sonuçlandı – Küba Ekonomi bakanı olarak ekonomi siyasetlerinin sıkıntı verici başarısızlığı (bir yıl sonra, gıdanın karneye bağlanması gerekmişti...), Kongo macerasının başarısızlığı, Bolivya'daki son görevinin başarısızlığı; bununla birlikte, tüm bu "insanca, pek insanca" başarısızlıklar nasılsa geri planda kayboldu, Guevara'nın tam da fondaki insanüstü (veya, neden olmasın, *gayriinsanî*) figürü, Badiou'nun tam anlamıyla insan olmanın yegâne yolunun sıradan insanlığı, insanlık dışına doğru meylederek aşmak olduğu mottosunu doğrulayarak boy gösterdi.

Doğaya karşı Ekoloji

Günümüzde, böylesi bir yıkıcı olumsuzluk deneyimine bir kez daha ihtiyaç duymuyor muyuz? Başka şekilde söylersek, ya günümüzün hakiki seçimi, korku ile terör *arasındaysa*? "Korku ve titreme" ifadesi, sanki her ikisi de aynı fenomenin iki veçhesine işaret ediyormuş gibi bu iki terimin özdeşliğini varsayar – gelgelelim, ya birisi bu ikisi arasında bir uçuruma işaret etme durumunda kalırsa, böylece titreme (terörize olmuş olmak) en radikal haliyle, korkuya karşı tek hakiki itiraz olur? Başka bir deyişle, bu korkudan kurtulmak, umutsuz bir güvenlik arayışıyla değil, tam aksine, işi sonuna dek götürerek, kaybetmekten korktuğumuz şeyin hiçliğini kabul ederek mümkündür. Isaac Asimov, bir yerlerde, iki ihtimal olduğunu söylemişti: Ya evrende tek başımızayızdır, dışarıda bizi seyreden hiç kimse yoktur ya da orada bir yerde birisi vardır – ve bu ihtimallerin her ikisi de eşit ölçüde tahammül edilemezdir. Dolayısıyla, büyük Öteki'ne attığımız çıpayı kaybetme korkumuzdan, orada hiçbir büyük Öteki'nin olmadığı terörüne geçmeliyiz. Böylece o eski "korkunun kendisinden başka korkacak hiçbir şey yok"tur formülü, yeni ve beklenmedik bir anlam kazanmaktadır: Korkacak bir şeyin olmadığı olgusu, hayal edilebilen en korkunç olgudur. Terör, bu "kendi kendisiyle ilişkili" veya "kendisini olumsuzlayan" korkudur:

[17] Samuel Beckett, *Trilogy*, Londra: Calder 2003, s. 418.

Geriye başka bir dönüş yolunun olmadığını bir kez kabul ettiğimizde korkunun dönüştüğü şeydir, kaybetmekten korktuğumuz şeydir, korktuğumuz şey (doğa, hayat-dünyası, topluluğumuzun sembolik tözü...) tarafından tehdit edilen şey, daima-orda hazır-bekleyen şey kaybolmuştur. Kölenin ölüm tehlikesiyle yüzleşmesinin öznel deneyimine dair tanımında, Hegel tarafından anahatları çizilen bu terör, Marx ve Engels'in *Komünist Manifesto*'daki kapitalist dinamik tanımlarını okurken bir fon olarak hizmet etmelidir.

> Üretimin sürekli kökten değiştirilmesi, tüm toplumsal koşullarda kesintisiz olarak karışıklık yaratılması, sonu gelmez belirsizlik ve kışkırtma, burjuva çağını tüm önceki çağlardan ayırıyor. Tüm yerleşik ilişkiler, doğurdukları eski değer yargıları ve görüşlerle birlikte çözülüp dağılmakta, yeni oluşanlarsa daha kemikleşemeden eskimektedir. Katı olan her şey buharlaşıyor, kutsal olan ne varsa sıradanlaşıyor ve insan nihayet kendi gerçek hayat koşullarına ve kendi türüyle olan ilişkilerine ciddiyetle bakmak zorunda kalıyor. [...] Eski yerel ve millî kapalılığın ve kendine yeterliğin yerine, milletlerin evrensel karşılıklı bağımlılıklarının her yönüyle karşı karşıyayız. Üstelik maddî üretimde olduğu gibi entelektüel üretimde de... Tek tek milletlerin entelektüel yaratımları, ortak mülkiyet haline geliyor. Millî tek yanlılık ve dar kafalılık gittikçe daha imkânsızlaşıyor ve pek çok millî ve yerel edebiyattan, bir dünya edebiyatı doğuyor.[18]

Bu, günümüzde her zamankinden daha da fazla hissedilen gerçeklik değil midir? Ericsson telefonları artık İsveçli değildir, Toyota arabalarının yüzde altmışı ABD'de üretilmektedir, Hollywood kültürü yeryüzünün en ücra köşelerini istilâ etmektedir... Dahası, aynı şey tüm etnik ve cinsel kimlik biçimleri için de geçerli değil mi? Marx'ın betimlemesine şunları ekleyerek tamamlamamız gerekmez mi: Cinsel "tek yanlılık ve dar kafalılık gittikçe daha imkânsızlaşıyor, cinsel pratiklerle ilgili olarak da "katı olan her şey buharlaşıyor, kutsal olan ne varsa sıradanlaşıyor", böylece kapitalizm, standart normatif heteroseksüelliğinin yerine, kararsızca değişen kimlikler veya yönelimlerin yaygınlaşmasını yerleştirme eğilimindedir. Üstelik, günümüzde,

[18] Karl Marx ve Frederick Engels, *The Communist Manifesto*, Harmondsworth: Penguin 1985, s. 83-84.

son biyogenetik gelişmelerle birlikte, aslında buharlaşanın basitçe *doğanın kendisinin* olduğu yeni bir evreye girmekteyiz: Biyogenetikteki bilimsel atılımların esas sonucu, doğanın sonudur. Doğanın inşasının kurallarını bir kez öğrendikten sonra, doğal organizmalar, manipülasyona tâbi nesnelere dönüştürülmektedir. Doğa, insan ve gayrıinsan, böylece, Heidegger'in "yerküre" dediği, nüfuz edilemez yoğunluğundan mahrum bırakılarak "tözsüzleştirilmek"tedir. Bu bizi, Freud'un *Unbehagen in der Kultur* başlığına –kültürde hoşnutsuzluk, huzursuzluk– yeni bir yön değiştirmeye sürüklemektedir.[19] Son gelişmelerle birlikte, hoşnutsuzluk kültürden doğanın kendisine kaymaktadır: Doğa, artık "doğal" değildir, hayatlarımızın itimat edilir "yoğun" arkaplanı değildir: Artık, herhangi bir noktasından feci tarzda infilak edebilecek kırılgan bir mekânizma olarak görünmektedir.

Biyogenetik, insan ruhunu [*psyche*] teknolojik manipülasyonunun bir nesnesine indirgemiş olması nedeniyle, Heidegger'in modern teknolojiye içkin olan "tehlike" olarak algıladığı şeyin ampirik türdeki bir örneklemesidir. Burada can alıcı önemdeki şey, insan ile doğanın karşılıklı bağımlılığıdır: İnsanî özellikleri manipüle edilebilir olan başka bir doğal nesneye indirgeyerek kaybettiğimiz şey (yalnızca) insanlık olmayıp, *doğanın kendisidir*. Bu anlamda, Francis Fukuyama haklıdır: İnsanlık, miras aldığımız şey olarak, basitçe bize verilmiş bir şey olarak, için(d)e doğduğumuz/yerleştirildiğimiz [*thrown*] nüfuz edilemez [*impenetrable*] boyutumuz olarak, bir tür "insan doğası" mefhumuna dayanmaktadır. Görüldüğü gibi buradaki paradoks, ancak nüfuz edilemez insan-olmayan doğanın (Heidegger'in "yeryüzü"sü) bulunduğu ölçüde varolmasıdır: Genoma erişimle ortaya çıkan biyogenetik müdahele olasılığıyla tür *kendisini*, kendi koordinatlarını özgürce değiştirir/yeniden tanımlar; aslında bu olasılık, insan türünü sonlu bir türün sınırlılığından, "bencil genlere" köleleştirmekten etkin biçimde özgürleştirir. Bununla birlikte, bu özgürleşmenin bir bedeli vardır:

[19] Bu başlık genellikle "Civilization and Its Discontents" ["Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları"] olarak çevrilir, böylelikle kültür ile uygarlığın karşıtlığını kullanıma sokma fırsatı kaçırılmış olur: Hoşnutsuzluk, kültürdedir, doğadan şiddetli kopuşundadır, oysa uygarlık, işleri düzeltmek, kesiği "uygarlaştırmak", kayıp dengeyi ve ahenk görüntüsünü yeniden devreye sokmak için yapılan tam da ikinci girişim olarak kavranabilir.

> Doğa üzerindeki tahakküm, insanın genetik mirasına müdahalelerle birlikte, türeyimsel-etik açıdan kendi hakkımızdaki anlayışımızı değiştiren ve özerk yaşam biçiminin zorunlu koşullarını ve evrensel ahlâk anlayışını bozabilecek [*disturb*] bir kendi-kontrolünü-alma edimine dönmektedir.[20]

O halde, bu tehdit karşısında nasıl tepki göstermeliyiz? Habermas'ın mantığı şöyledir: Bilimin sonuçları bizim özerkliğimize ve özgürlüğümüze (bunlara dair baskın kavramlarımıza) bir tehdit oluşturduğundan, bilim kısıtlanmalıdır. Bu çözüm için ödememiz gereken bedel, bilim ile etik arasındaki fetişist ayrılıktır – "bilimin neyi iddia ettiğini gayet iyi biliyorum fakat yine de, özerkliğimi(n görüntüsünü) korumak için gözardı etmeyi ve sanki bilmiyormuşum gibi davranmayı seçiyorum." Bu bizi, hakiki soruyla yüzleşmekten alıkoyar: *Bu yeni koşullar, bizi tam da özgürlük, özerklik ve etik sorumluluk mefhumlarını dönüştürmeye ve yeniden icât etmeye nasıl zorladı?*

Günümüzün bilim ve teknolojisi artık sadece doğal süreçleri anlayıp yeniden üretmeyi değil, bizi şaşkına çevirecek yeni yaşam biçimleri meydana getirmeyi amaçlamaktadır; artık hedef, doğaya sadece (olduğu haliyle) hükmetmekten ibaret değildir, biz de dahil olmak üzere sıradan, doğadan daha büyük ve daha güçlü olan yeni bir şeyi meydana getirmektir – buradaki ibretlik örnek, insan beyninden daha güçlü bir beyin üretmeyi amaçlayan yapay zekâ saplantısıdır. Bilimsel-teknolojik uğraşı ayakta tutan hayal, dönüşü olmayan bir triger kayışı sürecini, kendisini katlanarak yeniden üreten otomatikleşmiş bir süreci harekete geçirecektir. O halde "ikinci doğa" mefhumu, günümüzde her iki esas anlamıyla birlikte her zamankinden daha geçerlidir. İlk olarak, kelimenin tam anlamıyla yapay olarak meydana getirilmiş yeni doğa olarak: Doğanın canavarları, deforme olmuş inekler ve ağaçlar veya –daha olumlu bir hayal– bize uyan biçimde "zenginleştirilmiş" genetik olarak manipüle edilmiş organizmalar. Ardından, kendi eylemliliğimizin sonuçlarının özerkleştirilmesindeki daha standart anlamıyla "ikinci doğa": Bizi edimlerimizin sonuçlarından sakınma yolu, kendi hayatı olan bir canavarı meydana getirdikleri o yol. Şok ve huşuya yol açan tam da ken-

[20] Alıntılanan yer: Thorsten Jantschek, "Ein ausgezehrter Hase," *Die Zeit*, 5 Temmuz 2001, Feuilleton, s. 26.

di eylemlerimizin öngörülemeyen sonuçlarının yarattığı *işte bu* dehşettir, yoksa üzerinde hiçbir kontrolümüzün olmadığı doğanın gücünden duyulan korku değildir; dinin evcilleştirmeye çalıştığı *işte bu* korkudur. Bugün yeni olan şey, "ikinci doğa"nın bu iki anlamı arasındaki kısa devredir: Nesnel Yazgı, özerkleşmiş toplumsal süreç anlamındaki "ikinci doğa", yapay olarak yaratılmış doğa, doğal canavarlar anlamındaki "ikinci doğa"yı meydana getiriyor, daha özel olarak söylersek, kontrolden çıkmakla tehdit eden süreç, artık sadece ekonomik ve siyasal kalkınma süreci değil, öngörülemez nükleer felâketlerden küresel ısınmaya ve biyogenetik manipülasyonun tasavvur edilemez sonuçlarına uzanan, yeni doğal süreç biçimlerinin kendisidir. Nanoteknolojik deneylerin eşi benzeri görülmemiş sonuçlarının neler olabileceğini hayallerinde canlandırabilen biri var mı? Örneğin, kanser gibi, kendilerini kontrolsüzce üreten yeni yaşam-biçimleri?[21] İşte bu korkunun standart bir betimlemesi:

> Elli ilâ yüz yıl içerisinde, yeni bir organizma sınıfının belirmesi muhtemeldir. Bu organizmalar, köken itibarıyla insanlar tarafından tasarlanmış olmaları anlamında yapay olacaklardır. Bununla birlikte, üreyecekler ve orijinal biçimlerinden başka bir şeye "evrilecekler": Sözcüğün herhangi bir makûl tanımı altında "canlı" olacaklar. [...] Evrimsel değişimin temposu, son derece hızlı olacaktır. [...] İnsanlık ve biyosfer üzerindeki etkisi devasa, sanayi devriminin, nükleer silâhların veya çevresel kirlenmenin etkilerinden çok daha büyük olabilecektir.[22]

Bu korkunun aynı zamanda açık seçik bir libidinal boyutu da vardır: Yaşamın eşeysiz yeniden üretimi korkusu, yok edilemez, sürekli olarak genişleyen – bölünerek kendini yeniden üreten "ölmez" yaşamdan duyulan korkudur.[23] Üstelik, son iki binyılın

---

[21] Benzer şekilde, CERN'deki parçacık çarpıştırıcısındaki bilim insanları, Büyük Patlamayı yeniden yaratmak için koşulları hazırlarlarken, kimi kuşkucular, deneyin, aslında, bizim bildiğimiz dünyayı yok edecek yeni bir Büyük Patlamayı başlatacak denli başarılı olması ihtimali konusunda uyarıda bulunmaktadır.

[22] Doyne Farmer ve Aletta Belin, "Artificial Life: The Coming Evolution," içerisinde C. G. Langton, C. Taylor, J. D. Farmer ve S. Rasmussen, ed. *Artifical Life*, Reading, MA: Addison-Wesley 1992, s. 815.

[23] Son on yılda, bu konu, sıklıkla bilimkurgu eserlerinde kullanılmıştır – diğerlerinin yanı sıra, bkz. Michael Crichton'un *Prey* adlı romanı (New York:

tarihinde, her zaman olduğu gibi, bu korku istismarının en büyük ustası Katolik Kilisesi'dir. Kilise'nin günümüzdeki hâkim stratejisi, bilimsel gerçeği anlamın sınırları içerisinde zaptetmektir – (biyogenetik tehditlerde maddileşmiş) bilimsel gerçeğe bir yanıt olarak dinin, kendi yeni *raison d'être*'ini [varlık sebebi] bulmasıdır:

> Bilim tarafından silinmesi şöyle dursun, din ve hatta dinler karteli [*syndicate*], kendi formasyon süreçlerinde her geçen gün daha da gelişiyor. Lacan, ekümenikliğin ruh yoksulları için olduğunu söylemişti. Seküler otoriteler ile tüm dinsel otoriteler arasında bu sorunlarla ilgili olarak kendi yankılarını eşit derecede olağanüstü kılma amacını içeren hatta nihayetinde sekülerliğin de diğerleri gibi bir din olduğunu işaret eden olağanüstü bir anlaşma vardır. Bunu görmemizin nedeni, bilim söyleminin aslında ölüm dürtüsüyle kısmen bağlantılı olduğunun açığa çıkmış olmasıdır. Din, yaşamanın, insandaki yaşamın koşulsuz savunmacısı konumuna, yaşamı mutlak kılan yaşam koruyucusu olarak yerleştirilmiştir. Dahası bu, insan doğasının korunmasına dek uzanmaktadır. [...] Bu, [...] anlam yoluyla, –klonlamaya, insan hücrelerinin sömürüsüne karşı– ve bilimin tavlı bir gelişmenin içine nakşedilmesine karşı setler dikerek dine bir gelecek veren şeyin kendisidir. Dinin, gerçeği anlamla istilâ etme çabasında yeni taze bir dinçlik, olağanüstü bir çaba görüyoruz.[24]

Kilise'nin umut mesajı, daha önceden varolan bir korkuya dayanmaktadır: Uyandırdığı ve formüle ettiği korkuya karşı umut ve inanç içeren çözümler önermektedir.[25] Kilise'nin "hayat kültürü" savunmasında vaad ettiği Hayat, olumlu bir hayat değil, tepkici bir hayattır, ölüme karşı bir savunmadır. Burada, ilk olarak

---

Avon Books 2002).

[24] Jacques-Alain Miller, "Religion, Psychoanalysis," *lacanian ink*, 23 (2004), s. 18-19.

[25] Kilise modernite boyunca kendisini çok-fazla-bilmenin tehlikesine karşı koruyucu olarak sunmuştur. Kendini özgürlüğe ve insan onuruna saygının feneri olarak sunduğu günümüzde basit bir zihinsel deney yürütmek makuldür. Kilise 1960'ların başına dek okunmaları (sıradan) Katoliklere yasaklı (kötü) şöhretli eserler dizinini sürdürmüştür; şâyet şu veya bu zamanda kendisini bu dizinde bulmuş eserlerin tamamını ortadan kaldırmış olsaydık, modern Avrupa'nın sanatsal ve entelektüel tarihinin nasıl görüneceğini ancak hayal edebiliriz – Descartes, Spinoza, Leibniz, Hume, Kant, Marx, Nietzsche, Sartre olmaksızın modern bir Avrupa, modern edebiyat klasiklerinin büyük bir çoğunluğundan bahsetmiyorum bile.

Mary Shelley'nin *Frankenstein* adlı eserinde ifade edilmiş olan korkunun son versiyonunu ele alıyoruz. *Frankenstein*'ın pek çok yorumcusunun yüzleştiği ikilem, bir yanda Victor ile Tanrı, diğer yandaysa canavarla Adam arasındaki bariz paralellikle ilgilidir: Her iki durumda da, eşeysiz bir şekilde eril bir döl yaratan tek bir ebeveynle karşı karşıyayızdır; her iki durumda da, bir gelinin, dişi bir partnerin yaratılmasıyla devam eder süreç. Bu paralelliğe, Adam'ın Tanrı'ya serzenişinde, romanın epigrafında net bir şekilde işaret edilmektedir:

> Ey Yaratan, ben mi istedim, çamurundan
> Beni, insanı yoğur diye, ben mi yakardım sana
> Karanlıktan beni çıkart diye?
>
> (*Paradise Lost*, C, 743 – 745) [*Kayıp Cennet*]

Bu paralelliğin sorunlu doğasını fark etmek güç değil: Şâyet Victor Tanrı ile ilişkilendiriliyorsa nasıl olur da aynı zamanda, Prometheusçu bir âsi olabilir (romanın alt başlığını anımsayalım: "... ya da Modern Prometheus")? Sorunun yanıtı basit görünmektedir ve bizzat Shelley'in kendisi tarafından dile getirilmiştir: Victor'un günahı kesinlikle bir haddini bilmezliktir, bir "Tanrı gibi hareket etme" durumuna, yalnızca Tanrı'nın imtiyazı olan ve öyle kalması gereken bir yaratım edimine (ilahi yaratının tâcı olan insan hayatının yaratımı edimine) kalkışmaktadır; insan şâyet Tanrı'yı taklit etmeye ve yapmak için gerekli niteliklerden yoksun olduğu şeyleri yapmaya çalışırsa, ortaya çıkan sonuç, ancak canavarlık olabilir...

Bununla birlikte olup bitenin (Chestertoncu) farklı bir okuması da vardır: Victor, suç oluşturan nihai sınır ihlalini gerçekleştirip bunun sonuçlarının dehşetiyle yüzleştiği o ânda, *Tanrı da en büyük Âsi olduğundan* – nihayetinde kendisine karşıdır âsiliği – "Tanrı gibi"dir ve burada bir sorun bulunmamaktadır. Evrenin Kralı, en yüce Anarşist suçludur. Tanrı da Victor gibi, insanı yaratmasıyla, o en yüce suçu, çok fazlasını hedefleme suçunu işlemiştir – "kendi suretinde" bir yaratığı, yeni bir manevi hayat yaratma suçunu, tıpkı yapay zekâlı bir canlı varlığı yaratma hayali gören bugünün biliminsanları gibi: Kendi yarattığının

onun kontrolünden kaçıp ona karşı çıkmasına şaşmamalı. Peki ya, İsa'nın (kendisinin) ölümü, Tanrı'nın bu suç için ödemek zorunda olduğu bedelse?

İnsanın özgürleştirici terör siyasetini, en katıksızından korku siyasetinden ayıran çizgiyi çekebileceği yer tam da ekolojinin nüfuz alanındadır. Ekolojinin açık ara en baskın versiyonu, korku ekolojisidir, insan uygarlığını tamamıyla perişan edebilecek hatta yok edebilecek –insan yapımı ya da doğal– bir felâket korkusu, kendi güvenliğimizi sağlayacak tedbirlerin planlamasına iten korkunun ekolojisidir. Bu korku ve kötümserlik, Hans-Georg Gadamer tarafından gösterildiği gibi bir kural olarak sahtedir: "Kötümser, kendi mızırdanmasıyla kendini kandırmaya çalıştığı için samimi değildir. Tam da karamsarı oynarken, gizliden gizliye her şeyin korktuğu kadar kötü olmayacağını ümit etmektedir."[26] Açıkça ifade edilmiş ile açıkça ifade etme konumu arasındaki bu aynı gerilim, günümüzün ekolojik kötümserliğini karakterize etmiyor mu?: Felâket kehânetinde bulunanların fazladan ısrarları aslında gizliden gizliye kehânetlerinin gerçekleşebileceği ümitlerini yansıtmıyor mu?

Bu korkuyla ilgili göze çarpan ilk şey, ideolojik eğilimler tarafından koşullanma şeklidir. Yirmi yıl önce, özellikle Avrupa'daki herkes, *Waldsterben* hakkında, ormanların tükenmesi hakkında konuşuyordu; bu başlık tüm popüler haftalık dergilerin kapaklarındaydı – artık neredeyse gözlerden kayboldu. Her ne kadar küresel ısınmaya dair endişeler zaman zaman patlama yapıyor ve gitgide daha fazla bilimsel itibar kazanıyor olsa da, örgütlü bir toplumsal-siyasal hareket olarak ekoloji, büyük ölçüde ortalıktan kayboldu. Dahası, ekoloji sıklıkla ideolojik mistifikasyon usüllerine denk düşmektedir: Yeni Çağ karartıcılığı [*obscurantism*] için (modern öncesi "paradigmaları" yüceltmede, vs.) bir bahane veya yeni sömürgecilik [*neo-colonialism*] için (Birinci Dünya, Brezilya veya Çin gibi Üçüncü Dünya ülkelerinin hızlı kalkınmalarının hepimizi tehdit ettiğine dair şikâyetleri – "Amazon yağmur ormanlarını yok ederek, Brezilyalılar Yeryüzümüzün akciğerlerini öldürüyor") bir bahane olarak ya da "liberal komünistler" için (yeşil, geri dönüştürülebilir şeyleri

[26] Jean Grondin, *Hans-Georg Gadamer*, New Haven, CT: Yale University Press 2003, s. 329.

almak... sanki ekolojiyi gözönüne almak, kapitalist sömürüyü haklılaştırırmış gibi) itibarlı bir dâva olarak.

Bu korku ekolojisi, küresel kapitalizm ideolojisinin baskın biçimini, gerileyen dinin kitleler nezdindeki yerini alacak yeni bir afyon halini alması için her şansa sahiptir:[27] Bu ekoloji, eski dinin temel işlevini, sınırlar dayatabilen o sual olunmaz otoriteyi edinme işlevini devralmaktadır. Bu ekolojinin üstüne basa basa tekrarladığı dersin konusu, bizim sonluluğumuz hakındadır: Bizler, gerçeklikten çekilip çıkarılmış Kartezyen özneler değiliz, ufku aşan biyosfere gömülmüş sonlu varlıklarız. Doğal kaynakları sömürümüzde, geleceğimizden ödünç alıyoruz, dolayısıyla Yerküremize saygıyla, nihayetinde Kutsal bir şeymiş gibi, bütünüyle gözler önüne serilmemesi, ve ebediyen Gizemli kalması gereken bir şeymiş gibi, üzerinde hâkimiyet kurmamız değil güvenmemiz gereken bir güçmüş gibi saygılı davranmaya başlamalıyız. Biyosferimiz üzerinde tam bir üstünlük kazanamamışken onu rayından çıkaracak ve cinnet halindeki bu süreçte doğanın dengesini bizi de yok edebilecek kadar çok bozabilecek bir güce sahip olmak ne yazık ki talihsiz bir durum. Ekolojistlerin hiç durmaksızın hayat tarzımızı radikal şekilde değiştirmemizi talep etmelerine rağmen, bu talebin altını çizmek tam tersine bir talebi, kendisinin karşıtını, değişime, kalkınmaya, ilerlemeye derin bir güvensizliği gündeme getirir: Radikal olan her değişiklik, niyetlenilmemiş bir felâketi tetiklemekle sonuçlanabilir.

Ekolojiyi ideal hegemonik ideoloji adayı haline getiren işte bu güvensizliktir, çünkü büyük kolektif edimlerin anti-totaliter post-siyasal güvensizliğini yansıtmaktadır. Bu güvensizliğin en etkili kurgusal versiyonlarından biri, Stephen Fry'ın Hitler ve Nazi suçları nedeniyle travma geçirmiş bir bilim insanının zaman engelini aşarak geçmişe sınırlı şekilde müdahale etmenin bir yolunu keşfetmesini anlatan *Tarih Yapmak*'tır [Making History].[28] Hitler'in ebeveynlerinin yaşadığı köye su sağlayan akarsuyun kimyasal bileşimini, kadınları kısırlaştıracak biçimde değiştirmeye karar verir; deney başarılı olur ve Hitler doğmaz. Bununla birlikte alternatif gerçekliğe döndüğümüzde, biliminsanı dehşet içinde neye yol açtığını görür: Hitler'in yerine gelmiş

[27] Bu ifadeyi, Alain Badiou'dan alıyorum.

[28] Bkz. Stephen Fry, *Making History*, New York: Arrow Books 2005.

olan daha zeki ve bir üst sınıf mensubu yüksek rütbeli bir subay Nazileri zafere taşır, Naziler savaşı kazanır ve Holocaust'ta can veren Yahudilerden çok daha fazlasını öldürür, üstelik bu edimlerinin anısını da silerler. Biliminsanı hayatının geri kalanını, ilk müdahalesinin sonuçlarını geri alıp bize Hitlerli o eski güzel dünyayı geri getirmek için geçmişe yeniden müdahale etmeye çalışmakla geçirir.

Böylesi güvensizliğe, can alıcı bir atılımın eşiğinde bulunan biyogenetik yeni bir ivme kazandırmıştır.[29] Genetikçilerin şimdiye kadar yaptıkları:

> Doğanın zaten üretmiş olduğunu kurcalamak ve küçük düzenlemeler yapmakla – söz gelimi, bir bakteriden bir gen alıp, bu geni mısırın veya domuzların kromozomlarına enjekte ederek yerleştirilmesiyle sınırlıydı. Üzerinde konuştuğumuz şey ise, tamamıyla yeni – ilksel [*primordial*] Ana Hücre'nin genetik mirasçısı olmayan – bir hayatı üretmektir. Yeni yaratılmış her bir soyun ilk üyelerinin hiçbir ataları olmayacak.

Organizma genomunun kendisi, yapay olarak biraraya getirilecektir: İlkin, biyolojik yapı taşları tek tek imal edilmeli; daha sonrasında tamamıyla yeni, sentetik, kendisini kopyalayan bir organizmada birleştirilmelidir. Biliminsanları bu yeni yaşam-biçimini [*life-form*] "Life 2.0" ["*Yaşam 2.0*"] olarak tanımlamaktadır tabiî bununla ilgili tedirgin edici şey, "doğal" yaşamın kendisinin haliyle "Life 1.0" ["*Yaşam 1.0*"] olmasıdır – bu yaşam, doğal karakterini geriye dönük olarak-kendiliğinden yitirmekte, sentetik projeler dizisinden biri haline gelmektedir. "Doğanın sonu"nun anlamı işte budur: Sentetik yaşam, doğal yaşamı sadece bütünlemiyor, doğal yaşamın kendisini sentetik yaşamın (karmaşık, eksik) bir türüne dönüştürüyor.

Gelecekle ilgili beklentiler hiç kuşkusuz nefes kesicidir: Kanser hücrelerini saptayıp yok eden mikroorganizmalardan güneş enerjisini kullanılabilir yakıta çeviren bütünlüklü "fabrikalar"a dek. Bununla birlikte, bu çabanın esas sınırlaması o kadar bariz değildir: Mevcut doğal organizma DNA'sının "biliminsanlarının kavrayabileceği hiçbir amacı olmayan, üst üste binişmiş bölümler ve çöpler karmaşası" olmasıdır, dolayısıyla biliminsanları bu

[29] Bkz. "Life 2.0" haberi, *Newsweek*, 4 Haziran 2007, s. 37-43.

karmaşayı kurcalarken, çıktının ne olacağından da bu çıktının tam olarak nasıl üretileceğinden de asla emin olamazlar – dolayısıyla mantıksal sonuç: "yeni biyolojik sistemler; onları öyle yapmış olduğumuz için anlaması daha kolay sistemler inşa etmeye" çalışmaktır. Bununla birlikte bu proje sadece "insan genomunun en az yüzde 90'ının açık seçik işlevi olmayan "çöp DNA" olduğu" tezini tamamen kabul ettiğimiz takdirde işleyecektir. (Çöpün biliminsanları tarafından tahmin edilen ana işlevi, çöpün [çöp DNA'nın, *–ç.n.*] kopyalama hataları tehlikesine karşı bir güvence olarak, bir tür yedek kopya olarak hizmet görmesidir.) Sadece bu durumda kendini tekrar edip duran o "çöp"ten kurtulma ve gerektiğinde de projenin işe yaraması için organizmayı sadece onun "katıksız" genetik formülünden meydana getirmesini bekleyebiliriz. Peki ama ya bu "çöp", bir dizi sınırlı (sonlu) unsurdan "sonsuz" (kendi kendisiyle ilişki kuran) bir organik yapının, "kendiliğinden ortaya çıkan özelliği" [*emergent property*] olarak nasıl vücuda geldiğini izah etmeye yarayabilecek etkileşiminin, yüksek karmaşıklık düzeyini algılamaktan âciz olan bizlerin bilemediği, can alıcı bir rolü yerine getiriyorsa?

Bu ihtimale en sert şekilde karşı çıkanlar, dinî liderler ve çevrecilerdir – çünkü her ikisi için de, sıfır noktasından yeni bir yaşam biçimi yaratma fikrinde bir tür aşkınlık, yasaklanmış olan nüfuz bölgesine giriş söz konusudur. Ve bu da bizi kitlelerin yeni afyonu olarak ekoloji mefhumuna taşımaktadır; temel mesaj, bir kez daha son derece muhafazakârlıktır – her değişim, kötüye doğru bir değişikliktir:

> Sentetik yaşam mefhumuna karşı direnişin ardında genel olarak, doğanın (ya da Tanrı'nın) olası dünyaların en iyisini yarattığı sezgisi bulunmaktadır. Charles Darwin, doğanın yarattıklarının sayısız tasarımının, amaçlandıkları şeyi yapmaları için mükemmelen bilendiklerine inanıyordu – ister gören, duyan, öten, yüzen ya da uçan hayvanlar veya ister güneş ışınlarından beslenen, polen taşıyıcıları çekecek parlak çiçek renkler yayan bitkiler olsun.[30]

Darwin'e yapılan bu atıf son derece yanıltıcıdır: Darwinizmden alınacak nihai ders bunun tam aksidir, tam olarak söylersek, doğa her sınırlı başarıya eşlik eden büyük kayıplar ve felâket-

[30] A.g.e., s. 41.

lerle birlikte doğaçlama tamire girişir – insan genomunun yüzde doksanının hiçbir net işlevi olmayan "çöp DNA"dan oluşması olgusu kesin kanıt değil midir? Sonuç olarak, buradan çıkarılması gereken ilk ders, Stephen Jay Gould tarafından defaatle verilmiş bir derstir: Varoluşumuzun su katılmadık olumsallığı. Hiçbir Evrim yoktur: Felâketler, bozulan dengeler, doğal tarihin parçasıdır; yaşam geçmişteki sayısız noktadan tamamıyla farklı bir yöne sapabilirdi. Enerjimizin ana kaynağı (petrol) geçmişte meydana gelen akıl almaz boyutlardaki felâketlerin yarattığı değişikliklerin sonucudur.

Benzer bağlamda "terör", varoluşumuzun mutlak temelsizliği gerçeğini kabul etmek anlamına gelmektedir: Güvenebilecek hiçbir sağlam temel, hiçbir ricat hattı yoktur. Bunun anlamı "doğanın varolmadığını" tamamen kabul etmektir, başka bir deyişle, doğanın yaşam-dünya mefhumunu ve bilimsel doğal gerçeklik mefhumunu ayıran uçurumu tamamen doldurmak demektir: İnsanlığın kibrine Döngüsel hareketini vahşice rayından çıkararak müdahale ettiği organik gelişmenin dengeli yeniden üretimin nüfuz alanı *sıfatıyla* "doğa", insan fantezisidir: Doğa, zaten kendinde–"ikinci doğa"dır, dengesi daima ikincildir, felâket niteliğindeki kesintinin ardından belirli bir düzeni tesis eden bir "alışkanlığı" var etme çabasıdır.[31] Tamamıyla desteklenmesi gereken – İnsanlığın jeosfere müdahalelerinin nihai sonucunun ne olacağı konusunda emin olunamasa da, bir şey kesindir–: Şâyet insanlık, muazzam endüstriyel etkinliğini birdenbire sonlandırsa ve Yerküre üstündeki doğayı kendi dengeli sürecine bıraksaydı, sonuç, "topyekûn bir çöküntü, tahayyül edilemez bir felâket olurdu" hükmüne varan bilim insanının dersidir. Yeryüzü'ndeki "Doğa", insan müdahalelerine öylesine "uyum sağlamıştır" ki,

[31] "California Commonwealth Club'da yaptığı, *Environmentalism as a Religion*" ["Bir Din olarak Çevrecilik"] başlıklı konuşmasında, Michael Crichton, çeşitli dinsel görüşlerin yapısı ile Doğa ve geçmişin hakkında romantik fikirleri savunduklarını düşündüğü, ona göre Cennet Bahçesine, İlk Günah'a ve Kıyamet Günü'ne inanan pek çok modern kentli ateistin inançları arasındaki benzerlikleri betimlemiştir. Aksi yöndeki bilimsel delillere karşın kendi imanlarının unsurlarına inatla tutunmak, günümüz çevrecilerinin eğilimidir (Crichton, DDT, pasif sigara içmenin tehlikeleri ve küresel ısınma hakkındaki yanlış anlamaları örnek olarak alıntılamaktadır). Crichton'ın olduğu denli kuşkulu olmakla beraber –onun en çok satan eserleri [*bestseller*] geç kapitalizmin baskın ideolojisinin mükemmel bir cisimleşmesidir– bu konuda haklı.

insanî "kirlilik", Yeryüzü'ndeki "doğal" yeniden üremenin titrek ve kırılgan dengesine halihazırda öylesine eksiksiz biçimde yerleşmiştir ki, bunun kesilip atılması, yıkıcı bir dengesizliğe neden olacaktır.[32] İnsanlığın geri çekileceği hiçbir yer yok demenin anlamı budur işte: Sadece hiçbir "büyük Öteki" (Anlamın nihai güvencesi olarak müstakil sembolik düzenin) olmadığı gibi; dengesiz insan müdahaleleri sonucunda içdengesi [*homeostasis*] bozulan, işleyişinin dışına atılan, kendi-yeniden üretiminin dengeli düzeni *sıfat*lı hiçbir *Doğa* da yoktur. Yalnızca büyük Öteki değil, ama Doğa da "yasaklıdır". Dolayısıyla insan, yalnızca ilerleme ideolojisi kısıtlamasının değil, kontrolden çıkmış ilerleme trenine âcil durum freni uygulaması olarak –ki bunun için de artık çok geçtir– Benjaminci devrimci mefhumunun kısıtlamalarının da farkına varılmalıdır:

Pall Skulason, *Askja'nın Ucunda Düşünceler* [Reflections at the Edge of Askja] adlı eserinde, İzlanda'nın ortasında karlı dağlarla çevrilmiş, volkanik bir göl ve vadi olan Askja'dan nasıl etkilendiğini aktarmaktadır:

> Askja, tüm düşünce, inanç ve ifadelerden bağımsız, insan varoluşundan bağımsız, nesnel gerçekliğin sembolüdür. Dağların, göllerin ve göğün volkanik bir kraterde birleştiği biricik bir doğal sistemdir. Kısaca, Askja yerkürenin kendisini sembolize eder; biz ne yaparsak yapalım, yerkürede olalım ya da olmayalım bu gezegen yörüngesinde döndüğü sürece, daha önce olduğu, şimdi olduğu ve olacağı haliyle yerküredir [...] Askja'ya gelmek yerküreye ilk kez gelmek; insanın dünyevi temelini bulmasıdır.[33]

[32] Başka bir örnek: Ormanların amansızca yok edilmesi siyasetine karşı durmak için, ekolojistler sıklıkla yangın bastırmaya dair katı tedbirleri dayatmada başarılı olmuştur – balta girmemiş ormanların geri dönülemez bir biçimde değişmesi gibi beklenmedik bir sonuçla beraber (rastgele meydana gelen yangınlar, onların kendilerini-üretimelerinde kilit bir rol oynaması nedeniyle). Ya da, daha fıkra düzleminde konuşacak olursak, İngiltere'de kömür dumanıyla fazlasıyla kirlenmiş bir vadi hakkında bir hikaye vardır. Kömür yakma kesildiğinde, bunun hemen ardından gelen sonuçlar felâket niteliğindeydi: Kuşlar ve diğer organizmalar kömür kirliliğine halihazırda öylesine alışmışlardı ki yeni koşullarda hayatta kalamamış, böylelikle, vadideki kırılgan ekolojik dengeyi bozarak oradan ayrılmışlardı... Peki ya endüstriyel çiftliklerinde yetiştirilmiş domuzlar gibi, kendi başlarına birkaç günlüğüne bile hayatta kalamayan (yarı kör ve kendi bacakları üstünde dik duramayan) hayvanlara ne demeli?

[33] Pall Skulason, *Reflections at the Edge of Askja*, Reykjavik: The University of Iceland Press 2005, s. 21.

Gilles Deleuze, sıklıkla post-insanlaşmada "insanî koordinatlardan ayrılmış [...] insandan önceymiş (ya da sonraymış) gibi bir algı" pratiği yapmayı nasıl öğrenmemiz gerektiği motifiyle oynamıştır;;[34] Skulason, tam da böyle bir bir deneyimi, insanın kendini kuşatan "el-altında"ki ["*ready-at-hand*"] nesneler dünyasına dolayımsız gömülmüşlüğünden, gerçeklikle bağlanmış olan ilişki momentlerimizden çıkartma deneyimini betimliyor gibi durmaktadır – yoksa öyle mi yapıyor? Ne tür bir deneyimi yorumladığına gelin daha yakından bakalım:

> Dünya bizi bazen öyle etkiler ki, gerçeklik kendini dikişsiz bir bütünmüş gibi sunar. O zaman ortaya çıkan soru, dünyanın kendisiyle ve bir bütünlüğe soktuğu gerçeklikle ilgilidir. Dünya gerçekten de birleşik bir bütünlük müdür? Gerçeklik, sadece tikel fenomenlerin sonsuz şekilde çeşitlendirilmiş sureti [*manifold*] değil midir?[35]

Bu noktada Hegelci olmak gerekir: Ya dikişsiz bir Bütün olarak bu gerçeklik deneyiminin kendisi, bütünüyle anlamsız "tikel fenomenlerin sonsuzca çeşitlendirilmiş sureti"yle (Alain Badiou'nun Varlık'ın ilksel [*primordial*] çokluğu dediği şeyle) doğrudan yüzleşmekten kaçınma gayesiyle bizim şiddetli bir dayatmamız, "üzerine yansıttığımız" (bu eski yakışıksız terimi kullanmak gerekirse) bir şeyse? Buraya, Kant'ın aşkın idealizminin temel dersini uygulayamaz mıyız: Bir Bütün olarak dünya, bir Kendinde-şey olmayıp yalnızca zihnimizin düzenleyici İdesidir, zihnimizin, duyumlarımızın ham çokluğunda, onu düzenli, anlamlı bir Bütün olarak deneyimleyebilmek için dayattığı bir şeydir? Buradaki paradoks şudur: Bizden bağımsız bir Bütün olarak Doğa'nın Kendindeliği, bizim (öznel) "sentetik etkinliğimizin" sonucudur – şâyet onları yakından okursak (diğer bir deyişle lafzen yorumlarsak) Skulason'un kendi sözleri, zaten bu yöne işaret etmiyor mu? "Askja, bu metinde dünyanın ve onun sakinlerinin biricik ve önemli deneyiminin sembolü olarak kullanılmıştır. İnsanların en çok önem taşıyan şeyler hakkında kullandığı sayısız başka semboller vardır."[36] Dolayısıyla, tam da

---

[34] Gilles Deleuze, *Cinema 1: The Movement-Image*, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press 1986, s. 122.

[35] Skulason, *Reflections at the Edge of Askja*, s. 11.

[36] A.g.e., s. 19.

Kantçı Yüce durumunda olduğu gibi ham Kendinde-Doğa'nın sırrına erişilmez mevcudiyeti "biricik ve önemli bir deneyim"in (başkalarıyla değiştirilebilir) maddî bir bahanesine indirgenmektedir. Bu deneyim neden gereklidir?

> Yaşayabilmek, varolabilmek için zihin kendisini bir tür düzenle bağlantılandırmalıdır. Gerçekliği bağımsız bir bütün olarak kavramalıdır [....] ve kendisini istikrarlı bir şekilde gerçeklik dediğimiz şeyin belirli özelliklerine bağlamalıdır. Zihin gerçekliğin nesnel bir bütün, zihinden bağımsız olarak varolan bir bütün oluşturduğuna sorgusuz sualsiz inanmaksızın, kendisini günlük deneyimin sıradan dünyasına bağlayamaz. Zihin, gerçekliğin kendisiyle bir inanç ilişkisi içerisinde yaşamaktadır – ve biz de. Bu ilişki aynı şekilde, farklı ve zihinden başka bir gerçeklikte, ilişkisinden koparılmış bir gerçeklikte bir güven ilişkisi gibidir. Doğasında her zaman belirsiz ve güvensiz [...] olan bu güven ilişkisinde yaşarız ve varoluruz. Güven ilişkisi [...] köken itibarıyla ve hakikaten, daima doğal bir bütünlük olarak gerçeklikle ilişkilidir: Doğa olarak.[37]

Bu noktada, yaşamaya elverişli olan ile elverişli olmayan arasındaki gerilimin incelikli analizini not etmek gerekir: Anlam ufkumuz içinde görünen gerçekliğin küçük bir parçasında yaşayabilmek için, kendi dünyamızı destekleyen, "zihnimizden farklı ve başka olan" Kendinde-Gerçekliğin, düzenli ve dikişsiz bir Bütün olarak gerçekliğin parçası olduğunu varsaymak zorundayız. Kısacası, Gerçekliğe inanmalı ve güvenmeliyiz: Kendinde-doğa, sadece anlamsız bir çokluklar bileşimi değildir, Doğa'dır. Peki ama ya zihin ile gerçeklik arasındaki ilksel ahenge, bu Doğa'ya inanç ilişkisi, büyük Öteki'ye bel bağlamanın, idealizmin en temel biçimiyse? Ya hakiki materyalist konum, kaotik bir suret olarak Kendinde'nin anlamsız kabulüyle başlıyorsa (ve bir bakıma bununla bitiyorsa)? Bu noktada insan, İzlanda'nın eşsiz doğal manzarasına dönmenin câzibesine kapılıyor: Güneyde, ıslak yeşil-kahverengi yosunlarla kaplanmış büyük kayaların yer aldığı o muhteşem puslu-yeşil kıyı ovası, doğanın patolojik kanserli tümsekleriyle dolu, çıldırmış şeklinden başka bir şeymiş gibi görünmez – ya bu, "kendinde-doğa"ya, dikişsiz Bütün'ün yüce imgelerinden çok daha yakınsa? Gerçekten de, ihtiyacımız olan şey, *doğasız bir ekoloji*dir: Doğayı korumanın önündeki nihai

[37] A.g.e., s. 31-33.

engel, tam da bel bağlamış olduğumuz doğa mefhumunun kendisinden başkası değildir.[38]

Problemlerimizin gerçek kaynağı, "Batı kültürünü son yüzyıllar boyunca etkileyen en önemli olay", daha tam olarak söylersek, "insan ile doğa arasındaki ilişkinin çöküşü"[39] değil, güven ilişkisinin gerilemesidir. Tam aksine: tam da bu "inancın gerçekliğin kendisiyle ilişkisi", en radikal haliyle ekolojik krizle yüzleşmekten bizi alıkoyan esas engeldir. Bir başka ifadeyle, ekolojik bir felâket ihtimali bakımından, bu ihtimale inançsızlığımızın zihinlerimize bilimsel ideoloji tarafından aşılandığını söylemek fazlasıyla kolaydır, bu yükleme, ortak aklımızın makul kaygılarını yani bize bilimsel-teknolojik tutumda bir şeylerin temelden yanlış olduğunu söyleyen içgüdüsel düşünceyi göz ardı etmeye yönlendirir. Sorun, olağan yaşam-dünyamıza olduğu gibi alıştırılmış olan, günlük gerçeklik akışının bozulabileceğini fiilen kabul etmekte zorlanan sağduyumuzun kendi güvensizliğinde yatmaktadır. Buradaki tavrımız fetişist bir bölünmedir: "(küresel ısınmanın tüm insanlığa bir tehdit olduğunu) çok iyi biliyorum ama en azından... (gerçekten inanamıyorum). Zihnimin bağlantılı olduğu doğal dünyayı görmek yeterlidir: Yeşil çimenler ve ağaçlar, meltem esintisi, güneşin doğuşu... insan gerçekten tüm bunların bozulacağını tahayyül edebilir mi? Ozon deliğinden bahsediyorsunuz –fakat gökyüzüne ne kadar bakarsam bakayım, onu görmüyorum– tek gördüğüm gökyüzü, mavi veya gri!"

O halde sorun ne bilimsel düşünceye ne de sağduyumuza güvenemeyecek oluşumuzdur – her ikisi de karşılıklı olarak diğerinin körlüğünü pekiştirmektedir. Bilimsel düşünce, varolan tehlike ve risklerin soğukkanlı ve nesnel değerlendirmesini, bu türden değerlendirmelerin gerçekten mümkün olmadığı bir konumla savunurken, sağduyu da bir felâketin gerçekten vuku bulabileceğini kabul etmekte zorlanmaktadır. Dolayısıyla, zor olan etik görev, yaşam-dünyamıza gömülüşümüzün en temel koordinatlarıyla ilgili "öğrendiklerimizi-geri-almaktır" ["*un-learn*"]: Bilgelik'e müracaat hizmetini gören şey, artık tehlikenin *tek*

[38] Timothy Morton'un sıra dışı eserine bakınız, *Ecology Without Nature*, Cambridge, MA: Harvard University Press 2007.

[39] A.g.e., s. 35.

kaynağıdır. Gerçekte "büyümeliyiz" ve yaşam-alanımıza bağlı bu nihai göbek bağını kesmeyi öğrenmeliyiz. Bilim-ve-teknoloji tavrındaki sorun, yaşam-dünyamızdan kopması değil, bu kopmanın bilim-ve-teknoloji tavrının kendisini, yaşam-dünyasına gömülüşümüzün en kötü unsurlarıyla birleştirmeye zorlayan soyut karakteridir. Biliminsanları kendilerini, potansiyel riskleri nesnel olarak değerlendirebilir ve rasyonel olarak değerlendirmeye muktedir kabul ederler; onlar nezdinde, öngörülemez-irrasyonel unsurlar, eğitimsiz kitlelerde panik olarak tezahür etmekte olan tepkilerdir: küçük ve kontrol edilebilir riskler, sıradan insanların –bir türlü kabul edilmeyen o– korku ve fantezilerinin durumun kendisine yansıtılması aracılığıyla küresel ölçekli bir paniği tetikleyebilir. Biliminsanlarının algılayamadığı şey ise, kendi değerlendirmelerinin "irrasyonel", yetersiz, "soğukkanlı ve mesafeli" doğasıdır. Çağdaş bilim, geleneksel olarak dinin yerine getirdiği ve tam anlamıyla *ideolojik* olan iki ihtiyaca, "umuda ve sansüre" hizmet eder:

> Bilim kâfirleri tek başına susturma gücüne sahiptir. Günümüzde, otorite iddiasında bulunabilen tek kurumdur. Geçmişteki Kilise gibi, – bağımsız düşünürleri yok etme ya da marjinalleştirme gücüne sahiptir. [...] Bu durum düşünce özgürlüğüne değer veren bir insan nezdinde elbette talihsiz sayılabilir, ne var ki, aynı durum bilimin çekiciliğinin de ana kaynağıdır. Bize göre, düşünceden özgürleşme mucizesi vaadiyle –ve bir ölçüde bu özgürlüğü sunarak– belirsizlikler karşısında sığınak haline gelen kiliseler, aynı zamanda şüphenin barınağı haline geldiler.[40]

Sahiden de Nietzsche'nin bir yüzyıl önce belirttiği gibi: "Ah, bugün ne çok şey bilim tarafından gizleniyor! Ah, ne çok şeyi saklaması bekleniyor!"[41] Bununla birlikte, bugün bilimden bu özelliği itibarıyla söz etmiyoruz, dolayısıyla "düşünceden özgürlüğü" destekleyen bilim fikri, Heidegger'in "bilim düşünmez" mefhumunun bir değişkesi değildir. Bilimin bir toplumsal bir güç olarak, ideolojik bir kurum olarak işleme tarzından söz ediyoruz: Bu düzlemde bilimin işlevi kesinlik sağlamak, güvenilebilecek bir referans noktası oluşturmak ve umut sağlamaktır (yeni tek-

[40] John Gray, *Straw Dogs*, Londra: Granta 2003, s. 19.

[41] Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, Oxford: Oxford University Press 1998, s. 97.

nolojik icâtlar, hastalıklarla mücadelemizde yardımcı olacaktır, vs.). Bu boyutta bilim –Lacancı terimlerle söylersek– en katıksız haliyle üniversite söylemidir, S_2 (bilgi)'dir, ki bunun "hakikati" S_1'dir (Efendi-Gösteren, iktidar). Paradoks aslında şudur: Günümüzde bilim, bir zamanlar din tarafından garanti edilen güvenliği sağlamaktadır ve garip bir tersine çevirmeyle din, insanların çağdaş toplum hakkında kritik kuşkular geliştirebileceği olası yerlerden ("direniş alanları"ından biri, âdeta) biridir.

Louis Dumont,[42] bilişselci indirgemeci-doğalcılık paradoksuna işaret etmiştir: kendi genomunu yeniden yaratarak nihayetinde kendi efendisi olan insan – fakat buradaki fail *kim*? Nöronların kör devresi mi? İfade edilmiş içerikle ifade etme konumu (Foucault'nun "aşkın-ampirik ikili" dediği şey) arasındaki gerilim, aşırı bir uca itilir: İfade edilmiş içerik nesnel maddî bir süreçte ne kadar sınırlanırsa, ifade etme konumu da bir o kadar *katıksız cogito*'ya, boş özne boşluğuna indirgenir. Bu bizi özgür irade sorununa getirir. Daniel Dennett[43] gibi uyumlucuların* [*compatibilists*], uyumsuzcuların belirlenimcilik [*determinism*] hakkındaki şikâyetlerine şık bir çözümleri vardır: Uyumsuzcular özgürlüğümüzün, tüm edimlerimizin büyük doğal belirlenimcilik zincirinin bir parçası olduğu olgusuyla birleştirilemeyeceği şikâyetleriyle, içten içe dayanaksız [*unwarranted*] bir ontolojik varsayımda bulunmaktadırlar. İlk olarak bizlerin (Benlik, özgür fail), her nasılsa gerçekliğin *dışında* durduğumuzu varsayıyor ve ardından da kendilerinin bütünüyle belirlenimcilik kontrolündeki gerçeklik mefhumu tarafından nasıl baskı altında hissettirildiklerinden şikâyet etmektedirler. Doğal belirlenimcilik zinciri tarafından "mahkûm edilmiş" olmamız mefhumunda yanlış olan şey işte budur: Bu mefhum dolayısıyla gerçekliğin *parçası* olduğumuz olgusunun, "özgür" gayretimizle ona direnen dışsal ger-

---

[42] Bkz. Louis Dumont, *Homo Aequalis*, Paris: Gallimard 1977 ve *Essais sur l'individualisme*, Paris:Éditions du Seuil 1983.

[43] Bkz. Daniel Dennett, *Freedom Evolves*, Harmondsworth: Penguin 2003.

* Kimi çevirilerde, "compatibilist" sözcüğü için "uyumcu" karşılığı kullanılmaktadır. Oysa, söz konusu olan şey, özgür irade ile belirlenimci evren modelinin birbiriyle uyumluluğunu savunanlardır. Dolayısıyla, bu ikisinin uyumlu olduğunu savunanları betimlemek amacıyla "uyumlucu" karşılığını kullanıyoruz. Benzer şekilde, "incompatibilist" için de "uyumsuzcu" karşılığını kullanıyoruz. –*ç.n.*

çeklik arasındaki (olası, yerel) çatışmayla aslında, gerçekliğin kendisine içkin olan çatışmayı perdelemiş oluyoruz. Bir başka deyişle, en içteki gayretlerimizin (önceden) belirlenmiş olması olgusunda "ezici" veya "kısıtlayıcı" hiçbir şey yoktur: Özgürlüğümüzün dışsal gerçekliğin kısıtlayıcı baskısı tarafından engellendiğini hissettiğimizde, haliyle içimizde engellenmiş bir şeyler, bazı arzular ve gayretler olmalıdır ve şâyet bu gayretler aynı gerçeklikten gelmiyorsa, nereden geliyorlardır ki? "Özgür irademiz" gizemli bir şekilde "şeylerin doğal akışını bozmaz" bu akışın ayrılmaz bir parçasıdır. Bu "hakiki" ve "radikal" anlamda özgür olabilmemiz için özgür edimimiz olarak dayatmak isteyeceğimiz hiçbir müspet içeriğin olmamasını gerektirmektedir – şâyet davranışımızı belirleyecek hiçbir "dışsal" ve tikel/verili şeyi istemiyorsak, o zaman "bu, kendimizin her bir parçasından özgür olmayı da içerecektir."[44] Bir belirlenimci özgür seçimimizin "belirlenmiş" olduğunu öne sürdüğünde, aslında bu özgür irademizin bir şekilde kısıtlandığını, özgür irademize *karşı* hareket etmeye zorlandığımız anlamına gelmemektedir – "belirlenmiş" olan şey tam da "özgürce", yani dışsal engellerle köstek-lenmeksizin yapmayı istediğimiz şeyin ta kendisidir.

Heidegger'in kullanımı ve suiistimali

Korku ekolojisinin perdelediği şey, haliyle terörün çok daha radikal bir boyutudur. Günümüzde, insanın fiziksel ve ruhsal özelliklerinin biyogenetik manipülasyonu ihtimali nedeniyle, Heidegger tarafından ayrıntılı şekilde ele alınmış olan modern teknolojiye kazılı "tehlike" mefhumu, beylik bir laf haline gelmektedir. Heidegger gerçek tehlikenin insanlığın fiziksel özyıkımı olmadığını, biyogenetik müdahalelerde bir şeylerin yanlış gideceği tehdidini değil, aksine tam da *hiçbir şeyin* yanlış gitmeyeceğini, genetik manipülasyonun pürüzsüzce işleyeceğini –bu noktada döngü belirli bir tarzda kapanacağını ve insan-olmayı karakterize eden özel aralığın kapanacağını– vurgular. Yani, Heideggerci tehlike (*Gefahr*) tam da ontik olanın ontolojik olanı "yutacağı" tehlikesi (insanın Varlık'ın *da* [burada]'sına, yalnızca bir başka bilim nesnesine indirgenmesi) değil midir? Burada,

---

[44] Nicholas Fearn, *Philosophy. The Latest Answers to the Oldest Questions*, Londra: Atlantic Books 2005, s. 24.

yine imkânsızın korkusu formülüyle karşı karşıya değil miyiz?: Korktuğumuz şey, (ontolojik boyut, ontik'e indirgenemez olduğundan) gerçekleşemeyecek olanın her şeye karşın gerçekleşmesidir...

Aynı noktaya, (insan türüne potansiyel olarak, kendisini yeniden tasarlama ve tanımlama kapasitesi veren) son tekno-bilimsel gelişmelerin insan-oluşumuza muhtemel etkilerinden kaygılanan Fukuyama ve Habermas'tan Bill McKibben'e dek kültür eleştirmenleri tarafından daha inceliksiz bir tarzda parmak basılmıştı – duyduğumuz çağrı, McKibben'in kitabının başlığında özetlenmiştir: "Yeter." Kolektif bir özne olarak insanlık, sınırlar koymak ve bu doğrultuda daha fazla "ilerlemek"ten özgürce feragât etmek zorundadır. McKibben böylesi sınırları ampirik açıdan belirlemeye çabalamaktadır: Somatik genetik tedavi daha hâlâ devrilme noktasının berisindedir, insan bildiğimiz dünyanın ötesine geçmeden bunu deneyebilir, çünkü basitçe eski "doğal" yoldan biçimlenmiş bir bedene bir müdahaledir; germ hattı manipülasyonları diğer tarafta, anlamın ötesindeki dünyada durmaktadır.[45] Bireylerin ruhsal ve bedensel özelliklerini, onlar daha rahme bile düşmeden manipüle ettiğimizde eşiği geçmiş oluruz ki böylece, bireyleri ürünlere dönüştürmüş, kendi iradelerine odaklanma çabası sürecinde kendini eğitmek/biçimlendirmek ve başarı tatmini elde etmek zorunluluğundaki sorumlu failler olarak deneyimlemelerini engellemiş –böylesi bireyler bundan böyle sorumlu failler olarak kendileriyle ilişki kuramazlar– oluruz...

Bu akıl yürütmenin yetersizliği ikilidir. İlkin, Heidegger'in belirtmiş olduğu gibi, insanların insan-oluşlarının bekâsı, insanların ontik kararına dayanamaz. Bu yolla, izin verilebilir olanın sınırını tanımlamaya çalışsak bile, *hakiki felâket hanidir vuku bulmuştur*: Kendimizi, zaten ilkece manipüle edilebilir olarak deneyimleriz; sadece bu potansiyeli tümüyle uygulama imkânından özgürce vazgeçeriz. "Teknoloji çağında, bizim için en önemli olan şey, her şeyden "mümkün olan en büyük yararı" elde etmektir."[46] Bu ekolojik kaygıların en azından en baskın tarzlarının, teknolojinin ufkuna nasıl dahil olduğuna dair yeni

[45] Bill McKibben, *Enough. Staying Human in an Engineered Age*, New York: Henry Holt 2004, s. 127.

[46] Mark Wrathall, *How to Read Heidegger*, Londra: Granta 2006, s. 102.

bir açılım sunmaz mı? Kaynakları tutumlu bir şekilde kullanma, geri dönüştürme vs. üzerindeki vurgu her şeyin kullanımını tam bir kesinlikle maksimuma çıkarmak için değil midir?

Buradaki can alıcı noktaya göre, biyogenetik planlamayla sadece anlam evrenimiz değil –diğer bir deyişle, dijital cennetin anlamının devamlılık göstereceğini imleyen ütopyacı betimlemelerinin yanlışlığından başka– teknolojik açıdan kendini-manipüle etmenin "anlamsız" evreninin muhalif, olumsuz ve eleştirel betimlemeleri de bakış açısına dayalı safsataya kurban gitmektedir, zira onlar da geleceği, şimdiki-zamanın yetersiz standartlarıyla ölçmektedir. Başka bir deyişle, teknolojik açıdan kendini-manipüle etmenin geleceği 'anlamlı bir evrenin ne olduğu'yla ilgili geleneksel mefhumla (ya da daha çok bu nosyonun ufkunun içinden) düzenlenirse "anlamdan yoksun bırakılmış" olarak görünür. Bu "post-insan"lı evrenin kendisinin "kendinde" olmayı göstermeyeceğini kim bilir? Ya tekil ve basit bir yanıt yoksa; ya çağdaş eğilimler (dijitalleştirme, biyogenetik açıdan kendini-manipüle etme) kendilerini olası sembolleştirmeler çokluğuna açıyorlarsa? Ya ütopya –donanımdan farklı cisimleşmeler arasında özgürce gezinen bir öznelliğin donanımdan yazılıma geçişine dair sapkın hayal– ve distopya –insanların kendilerini gönüllü olarak programlanmış varlıklara dönüştürmeleri kâbusu– aynı ideolojik fantezinin olumlu ve olumsuz yanları olmaktan başka bir şey değillerse? Ya bizi sonluluğumuzun en radikal boyutuyla yüzleştiren şey, yalnızca ve tam da bu teknolojik beklentiyse?[47]

Burada Heidegger'in kendisi muğlak kalmaktadır. Heidegger'in teknolojiye yanıtının şu olduğu doğrudur:

> "Belki de bir zamanlar şeyler olma yolundaki ve hatta edimsel şeyler olarak mevcudiyet gösteren eski nesneler"e (Şey) nostaljik bir özlem değil, daha çok kendimizi kendi dünyamızla koşullandırılmaya izin vermek ve daha sonra kendi dört katımıza özellikle uyan şeyleri inşa edip büyüterek "şeylerdeki dört katı korumayı"

[47] Giorgio Agamben, ABD'ye giriş yapmayı reddeder: Parmak izlerinin alınmasını istemez – ona göre, parmak izleri, "öznelliğin en mahrem ve nakledilemez veçhesini" devlet kontrol sisteminin parçası kılar. Fakat, parmak uçlarındaki kabartıların rastlantısal şekli ne diye "öznelliğin en mahrem ve nakledilemez veçhesi" olsun diye sormaya hakkımız vardır.

> öğrenmektir. Pratiklerimiz dört katı kapsama aldıklarında, hayatlarımız ve etrafımızdaki her şey kaynakların önemini fazlasıyla aşan bir öneme sahip olacaktır, çünkü bunlar ve yalnızca bunlar dünyada yaşama şeklimize bağlanmış olacaklar.[48]

Bununla birlikte Heidegger'in "şeylerdeki dört katı koruma" üzerine verdiği tüm örnekler –Yunan tapınaklarından ve van Gogh'un ayakkabılarından, Schwarzwald dağlarına kadar nostaljiktir, yani geçmiş bir dünyaya, artık bize ait olmayan bir dünyaya aittirler–, geleneksel çiftçilik pratiklerinin karşısına teknolojikleşmiş modern tarımı, Kara Orman çiftçi evinin karşısına modern bir apartman dairesini koymaktır. Öyleyse bizim teknolojik zamanımıza uygun örnekler neler olabilir? Belki de Fredric Jameson'un, Raymond Chandler'ın California'sını onun karakterlerinin acınası özleminde görülen, ilahi parlama ile ölümlülük arasındaki ve yeryüzü ile cennet arasındaki gerilime yakalanmış olan Phillip Marlowe ile birlikte Heideggerci bir "dünya" olarak okuma fikrini ciddiye almak gerek. Dahası, Ruth Rendell de aynısını terkedilmiş arka bahçeleri, gri alışveriş merkezleri vb. ile İngiliz banliyöleri için başarmadı mı? Hubert Dreyfus'un olmak üzere olan *Kehre*'ye, yeni tanrıların gelişine hazırlanma yolunun, topyekûn teknolojik seferberliğe karşı direniş alanları işlevini gören pratiklere katılma fikrinin fazlasıyla yüzeysel olmasının nedeni de işte budur:

> Heidegger, postmodern teknolojik pratiklere karşı çıkmamazı sağlayacak bir tür toplamayı araştırıyor. [...] "*Sanat Eserinin Kökeni*"nde ["The Origin of the Work of Art"] (paylaşılan anlamlı farklılıklar kuran ve böylece bütün bir kültürü birleştiren) araştırdığı kültürel toplanmadan yerel dünyalar kuran yerel toplanmalara eğilir. Böylesi yerel dünyalar, geçici olarak hem şeyin kendisini ve hem de şeyin kullanımıyla ilgili tipik etkinliğe katılanları geçici olarak ikna eden hergünkü belirli bir şeyin etrafında cereyan ederler. Heidegger bu olayı bir *şeyin şeylemesi* olarak adlandırır ve pratiklerdeki şeyleri toplaması ve insanların kendilerini dahil etme eğilimini de *temellük* olarak. [...] Heidegger'in bu tür yerel toplanmalara odaklanan şey örnekleri, bir şarap testisi ve eski bir taş köprüdür. Bu tür şeyler Kara Orman köylü pratiklerini biraraya getirir [...] aile yemeği, aile üyelerinin aşçılık ve sosyal becerilerinden faydalandığı ve babala-

[48] Wrathall, *How to Read Heidegger*, s. 117.

rı, anneleri, kocaları, karıları, çocukları, aile sıcaklığını, iyi mizahı ve sadakâti tüm mükemmelliklerinde ya da Heidegger'in diyeceği gibi, kendilerine en yakın yerde gündeme gelmeleri için ısrar ettiğinde bir odaksal şey olarak toplarlar.[49]

Böyle pratikler, katı Heideggerci bir konumdan bakıldığında direnişin tam aksi olarak, teknolojik seferberliğin (işlerinizde sizi daha verimli kılan aşkınsal meditasyon kurslarında olduğu gibi) pürüzsüz işleyişinde peşinen içerilmiş bir şey gibi iş görebilirler – ve kural olarak öyle bir iş görebilirler, bu nedenle de kurtuluşa giden yol sadece teknolojik seferberliğe tam bağlılığa götürmektedir.

Sürekli kapitalist yenileştirmenin [*innovation*] diğer yüzü, hiç kuşkusuz kesintisizce artık çöp [*waste*] yığınları üretimidir:

> Modern ve postmodern kapitalist sanayinin ana üretimi kesinlikle çöptür. Bizler postmodern varlıklarız, çünkü estetik açıdan çekici olan tüketim eşyalarının hepsinin eninde sonunda dünyayı geniş bir çöp arazisine dönüştüren, birer artık olarak sonlanacağını farkediyoruz. Trajedi duygusunu kaybediyorsunuz, ilerlemeyi önemsiz bir şey olarak algılıyorsunuz.[50]

Anlamsız mevcudiyetleriyle dikkatimizi çekmekten başka bir işe yaramayan, bu sürekli büyüyen âtıl, işlevsiz "fasafiso" yığınında –giderek artan yararsız çöp yığınları, kullanılmış araba, bilgisayar, vb. dağları, Mojave Çölündeki ünlü uçak "mezarlığı" vesaire gibi yerlerde...– kapitalist dürtünün bir bakıma huzura erdiği hissedilebilir. Terk edilmiş fabrikalarda, beton tünellerde ve demiryollarında büyüyen vahşi bitki örtüsüyle, bir oraya bir buraya gezinen sokak kedileri ve köpekleriyle, endüstri-sonrası çöpler olarak kirli su havuzlarıyla vesaire gördüğümüz Andrei Tarkovski'nin başyapıtı *Stalker* gibi filmlerin etkisi tam da burada ortaya çıkar. Doğa ve endüstriyel uygarlık burada yine örtüşür, fakat ortak bir çürüme süreci yoluyla – çürümekte olan uygarlık, (idealize edilmiş uyumlu bir Doğa tarafından değil ama) bozunma durumundaki doğa tarafından tekrar sahiplenilme sürecindedir. En

---

[49] Bkz. Hubert L. Dreyfus, "Highway Bridge and Feasts", çevrimiçi olarak erişilebilir: http://www.focusing.org/apm_papers/dreyfus.html.

[50] Jacques-Alain Miller, "The Desire of Lacan", in *lacanian ink*, 14, (1999), s. 19.

kesin Tarkovskici manzara, bir ormanın kıyısında duran paslanmış metal parçaları, molozlaşmış beton bloklar, insan çabalarının enkazlarıyla dolu bir nehir ya da gölcüktür. *İkinci* Dünya'nın çoraklaşmış post-endüstriyel toprakları, aslında çağdaş küresel kapitalist bütünlüğün altının oyulabileceği, semptomatik nokta, o ayrıcalıklı "olay konumu"dur. İnsan, çürüyen gri binaları ve sülfürümsü kokularıyla birlikte bu dünyayı *sevmeli*dir – tüm bunlar post-tarihsel Birinci Dünya ve tarih öncesi Üçüncü Dünya tarafından silinme tehdidi altındaki *tarihi simgelemektedir.*

Benjamin, yeniden doğallaştırılmış tarih olarak bir "doğal tarih" kavramı geliştirmiştir: "Doğal tarih", tarihsel eserler [*artifacts*] hayatî anlamını yitirdiklerinde ve doğa tarafından yeniden sahiplenilmiş ölü nesneler, ya da en iyi durumda, geçmiş ölü bir kültürün anıtları olarak algılandıklarında vuku bulur. (Benjamin'e göre, insan tarihinin doğa tarafından yeniden sahiplenilmiş böyle ölü anıtlarıyla karşılaştığımızda tarihi en katıksız haliyle deneyimleriz.) Buradaki paradoks, bu yeniden doğallaştırmanın, kendi karşıtıyla, doğalsızlaştırmayla örtüşmesidir: Bizim için insan kültürü, "ikinci doğamız"dır, dolayısıyla da onu doğal yaşam alanımız [*habitat*] olarak deneyimliyoruz. Canlı bir anlam bütünlüğündeki işlevlerinden mahrum bırakılmış kültürel eserler, doğa ile kültür, yaşam ile ölüm arasındaki bir ara-mekânda, hayaletimsi bir mevcudiyetle, ne doğaya ne de kültüre ait olarak, iki kafalı ve üç bacaklı bir inek gibi o doğal ucubelerin hilkat garibeliğine yakın bir şey olarak tezahür ederek, doğa ve kültür, yaşam ve ölüm arasındaki bir mekânlar-arasına yerleşirler.

Daha az acınası, fakat, muhtemelen o kadar etkisiz olmayan bir strateji de *shindogu*'dur, bir on yıl veya daha öncesinde popüler olan ve aşırı işlevsellikleri nedeniyle kullanılamaz nesneler imal eden (yağmurda yürürken daha iyi görüş için küçük "cam silecekleri"yle donatılmış gözlükler gibi; veya canınız bir dilim tereyağlı ekmek istediğinde yanınızda bıçağınız da yoksa ruja benzeyen "tereyağı çubuğu"; ya da sizi sadece yağmurdan korumakla kalmayıp aynı anda taze su da sağlayan yağmur suyu toplayıcısıyla donatılmış, yukarıya doğru yani tersine çevrilmiş bir şemsiye gibi...) bir Japon akımı – aşırı özdeşleştirme ideolojisinin bir tür teknolojik karşılığı olan bu usül sayesinde, teknolojinin kendisiyle olan bağlantımız, kendimizi onun elinden

kurtarmanın ve onunla aramıza mesafe koymanın aracına dönüştürülür.

O halde teknoloji meselesinde baş edilmesi gereken güçlük, etkinliğimizin yaşam-dünyamızdaki indirgenemez (*unhintergehbare*) gömülmüşlüğümüze nasıl dayanmak zorunda olduğunu (yeniden) keşfetmemiz gerektiği değil, ancak tam aksine, insanın kendisini bu gömülmüşlükten çıkartması ve kendi varoluşunun radikal derin uçurumunu kabul etmesidir. Heidegger'in bile yüzleşmeye cesaret edemediği terör işte budur. Bunu sorunlu bir karşılaştırmanın terimleriyle ifade edersek, düşünüm öncesindeki [*pre-reflexive*] bir sembolik yaşam-dünyasına gömülmüş insanlar olarak kaldıkça, "sembolik bitkiler" gibi bir şey olmuyor muyuz? Hegel, *Doğa Felsefesi* [Philosophy of Nature] adlı eserinin bir yerinde, bitki köklerinin bir hayvanın aksine, o bitkinin dışsallaştırdığı iç organları olduğunu, onları kendi köklerinden kopartıp ve gideceği yere gitmenin –çünkü onun için bu tür bir kopma ölüme eş olacaktır– önüne geçmek amacıyla toprağa sapladığını söyler. O zaman, orda hazır-bekleyen düşünüm öncesi bir şekilde gömülü olduğumuz sembolik yaşam-dünyamız, dışsallaştırılmış sembolik iç organlarımız gibi bir şey olmuyor mu? Ve bitkiden hayvana geçişimizi, köklerimizden sembolik olarak koparak ve özgürlük uçurumunu kabul ederek tekrarlıyor oluşumuz, teknolojinin asıl üstesinden gelinmesi gereken güçlüğü değil midir? Tam da bu anlamda, insanlığın post-insanlığa geçeceği/geçmesi gerektiği formulü kabul edilebilir – sembolik bir dünyaya gömülü olmak, insan-olmanın tanımlarından biridir. Dahası bu anlamda da teknoloji, terör yoluyla bir özgürleşme vaadidir. Bu terör deneyiminde ve deneyimiyle beliren özne, kesinlikle *cogito*'nun kendisidir, aşkın öznelliğin çekirdeğini oluşturan kendisiyle-ilişkilenen olumsuzluğun uçurumudur, (ölüm) dürtüsünün başsız öznesidir. Bu tam anlamıyla insan-olmayan öznedir.

Ne Yapmalı?

Bu terörü harekete geçiren [*triggers*] şey, radikal bir değişimin ortasında olduğumuzun farkında olmaktır. Bireysel edimler, düzeylerin doğrudan kısa devresindeki "yüksek" düzeyli toplumsal kümelenmeleri etkilese de, onu etkileme yolu öngörülemezdir. Söz konusu kümelenme tam anlamıyla bezdiricidir: Biz (birey-

sel veya kolektif failler) her şeyin bize bağlı olduğunu bilsek de, edimlerimizin sonuçlarını asla öngöremeyiz – *kâdir-i mutlak değilizdir, fakat tam aksine, güçlerimizin kapsamını belirleyemeden de kâdir-i mutlakızdır.* Nedenler ile etkiler arasındaki boşluk azaltılamaz ve düzeyler arasındaki uyumu garantilemek, etkileşimlerimizin geniş kapsamlı çıktısının tatmin ediciliğini garantilemek için hiçbir "büyük Öteki" yoktur.

Buradaki kördüğüm göründüğünden daha derindir (Dupuy[51] tarafından tekrar tekrar geliştirildiği gibi): Sorun, büyük Öteki'nin "ikinci doğa" kılığında ve Kendinde olarak algılanan, asgarî düzeyde "şeyleşmiş" toplumsal sistem kılığında işlev görmeyi sürdürmesidir. "Nesnel" bir piyasa olmamasına ve yalnızca bireyler çokluğunun etkileşimleri olmasına rağmen –öyle ki her birey olup biteni çok iyi bilmesine rağmen "nesnel" piyasa hayaleti aynı bireyin inançlarını ve eylemlerini belirleyen deneyim-olgusudur– her birey, piyasayı karşısına dikilen nesnel bir sistem olarak algılar. Sadece piyasanın kendisi değil, bütün toplumsal hayatımız da böyle şeyleşmiş mekanizmalar tarafından belirlenir. Kesintisiz etkinlikleriyle bilimsel-teknolojik ilerlemeyi canlı tutan biliminsanları ve teknoloji uzmanları her şeye karşın bu İlerleme'yi kendi hayatlarını belirleyen ve yöneten nesnel bir kısıtlama olarak deneyimlerler: Bu kısıtlama "sistemik" olarak algılanır, bundan şahsen kimse sorumlu değildir, herkes sadece kendisini ona uydurma ihtiyacı hisseder. Dahası aynısı anıldığı biçimiyle kapitalizm için de geçerlidir: Hiç kimse sorumlu değildir, sermaye dolaşımını devam ettirme peşindeki herkes nesnelleştirilmiş rekabet ve kâr arzusuna yakalanmıştır.[52]

Prosopopoeia,* genellikle, naif bilincin yatkın olduğu bir gizemlileştirme olarak, diğer bir deyişle, "gizemi çözülecek" bir şey olarak algılanır. Müzik tanrıçası, Monteverdi'nin *Orfeo* adlı operasının başlangıcında kendisini "Io sono la musica..." sözüy-

[51] Jean-Pierre Dupuy, *Retour de Tchernobyl*, Paris: Éditions du Seuil 2006.

[52] Komünist ülkelerin deneyimi, devletin merkezi rolünün, "halk tabakaları"nın çıkarlarının en iyi şekilde ele alınması için bir güvence olmadığını hiç kuşkusuz göstermektedir: Ekolojik felâketler, Komünist ülkelerde çok daha kötüydü. Devlet ile avam arasındaki karşıtlık, burada tüm anlamını yeniden kazanmaktadır.

* Kişileştirme, söz sanatı. Bir yazarın ya da konuşmacının bir dinleyici veya bir okurla, başka bir kişi veya nesne olarak konuşuyormuş gibi iletişim kurmasıdır. –*ç.n.*

le tanıtır – bu, kısa bir zaman sonra "psikolojik" özneler sahneyi istilâ ettiğinde düşünülemez veya daha ziyade sahnelenemez bir şey değil midir? O halde, "ilkel" prosopopoeia sanatını icra eden "nesnel" toplum bilimciler görmek hepten şaşırtıcı değil midir? – Dupuy, sosyologların seçim sonuçlarını nasıl yorumladıklarının altını çizer; söz gelimi hükümet çoğunluğu kıl payı yakalayabilmişse seçim sonucu "seçmen hükümete verdiği güvenoyunun süresini uzattı ama daha iyi çalışması konusunda da uyardı" şeklinde okunur; seçim sonuçları sanki iktidardakilere bir "mesaj" iletmek isteyen tekil bir meta-Öznenin ("seçmenler") kararının sonucuymuş gibi kabul edilir. Dahası, Hegel genellikle idealist prosopopoeia modeli olarak (Tin, fani ölümlüler olan bizler aracılığıyla konuşur veya Hegel'in "materyalist eleştirisi"nin tersine çevrilmesiyle, biz fani ölümlüler, etkinliğimizin sonuçlarını özerk Tin'e aktarıyoruz/yansıtıyoruz...) göz ardı edilmiş olsa da, Hegel'in "nesnel Tin" mefhumu, böylesi prosopopoeiacı gizemlileştirmeleri tam anlamıyla *baltalamıştır*: "Nesnel Tin", tarihi yöneten bir meta-Özne *değildir*.

Hegel'in "nesnel tin"ini Diltheyci yaşam-biçimi mefhumuyla, bir halkın kolektif dehasının ürünü, "nesnelleştirilmiş tin" olarak somut bir tarihsel dünyayla karıştırmamak can alıcı önemdedir. Bunu yaptığımız an, Hegel'in "nesnel tin" mefhumunun esasını, bireyler tarafından dışsal bir dayatma, hatta bir kısıtlama olarak deneyimlenecek nesnel biçimdeki tin olduğunu anlamaktan uzaklaşırız – "nesnel tin"in faili [*author*] olacak, "nesnelleştirmenin" o tin olabileceği, kolektif veya tinsel hiçbir süper-Özne yoktur. Hegel'e göre, bireysel insanların ötesinde ve üstünde hiçbir kolektif Özne, hiçbir Özne-Tin yoktur. "Nesnel tin"in paradoksu da burada yatmaktadır: Bireylerden bağımsızdır, bireylerin karşısına onların etkinliğinin önkoşulu olarak, onlara verili olarak çıkar ve onlardan önce vardır fakat yine de tindir, diğer bir deyişle, bireyler kendi etkinliklerini onunla ilişkilendirdikleri sürece, ancak *onların* (ön) koşulu olarak vardır.[53]

O halde, günümüzde sorun nedir? Sorun, her ne kadar bizim (kimi zaman hatta evrensel) edimlerimizin felâket niteliğindeki (ekolojik, vs.) sonuçları olsa da, bu sonuçları anonim/sistemik

[53] Bkz. Myriam Bienenstock, "Qu'est-ce que 'l'esprit objectif' selon Hegel?," içinde Olivier Tinland, ed., *Lectures de Hegel*, Paris: Livre de Poche 2005.

biçimde bizim sorumlu olmadığımız şeyler olarak algılamaya devam ediyoruz, çünkü bu sonuçların net bir faili yoktur. Daha tam olarak söylersek –ve bu noktada kendisinin bir mısır tanesi olmadığını bilen fakat tavukların bu gerçeği fark etmediği için endişe eden deli bir insanın mantığına geri dönmüş durumdayız– sorumlu olduğumuzu biliyoruz, fakat tavuk (büyük Öteki) meseleyi idrak etmemiştir. Ya da bilgi Ben'in ve inanç da Öteki'nin işlevi olduğu sürece, gerçek gidişatı gayet iyi biliyor olmamıza rağmen, olup bitene inanmıyoruz – büyük Öteki bizi buna inanmaktan, bu bilgiyi ve sorumluluğu üstlenmekten alıkoyuyor: "İhtiyat ilkesi savunucularının düşündüğünün aksine, eylemsizliğinin nedeni bilimsel belirsizlik değildir. Biliyoruz, fakat bildiğimize kendimizi inandıramıyoruz."[54] Küresel ısınma örneğini alalım, zaten belirttiğimiz gibi: Küresel ısınmanın doğasına ilişkin tüm verilerle birlikte, sorun olgulara dair belirsizlik değil (panik iddiasına karşı bizi ikaz edenlerin düşündüğü gibi), bunun gerçekten olacağına inanamayışımızdır: Pencereden dışarı bakın, yeşil çimenler ve mavi gökyüzü hâlâ orada, yaşam devam ediyor, doğa ritmini takip ediyor... Çernobil kazasının dehşeti işte burada bulunuyor: Kaza mahali ziyaret edildiğinde, taştan tabut* hariç, her şey tıpkı daha önce olduğu gibi duruyor, ama yine de bir şeylerin korkunç bir şekilde yanlış gittiğinin farkındayız. Buradaki değişim, görünür gerçeklik düzeyinde değildir; çok daha temeldedir, gerçekliğin dokusunu etkilemektedir. Çernobil mahalli etrafında yaşamlarına eskisi gibi devam eden tek tük bazı çiftçilerin olmamasına şaşmamalı – Radyason hakkındaki tüm o anlaşılmaz konuşmalara kulak asmıyorlar basitçe.

Bu durum en radikal biçiminde, çağdaş "seçim toplumu"nun çıkmaza girmesiyle karşımıza çıkar. Standart zorunlu tercih durumunda, doğru tercihi yapmam konuşuyla seçmekte özgürüm, o halde bana düşen tek şey, bana dayatılan şeyi her halükârda özgürce yapıyormuş gibi olduğum o boş jesttir. Fakat tam aksine buradaki tercih gerçekten de özgür*dür* ve tam da bu nedenle daha bezdirici bir yaşanmışlık hissedilmektedir: Kendimizi sürek-

[54] Dupuy, *Retour de Tchernobyl*, s. 147.

* Çernobil Nükleer Enerji Santrali'nin dört numaralı nükleer reaktörünü saran çelik ve betondan yapı. Bu yapı içindeki reaktörle birlikte "*sarcophagus*" [taştan tabut] olarak adlandırılmaktadır. *–ç.n.*

li olarak, hayatlarımızı temelden etkileyecek konular hakkında sağlam bilgi sahibi olmadan karar verme konumunda buluyoruz:

> Her şeyin koşullu olduğu bir zamana fırlatılmış durumdayız. Yeni teknolojiler hayatımızı günden güne değiştiriyor. Geçmişin gelenekleri geri getirilemez. Bununla beraber, geleceğin ne getireceğine dair pek az fikrimiz var. *Özgürmüşüz gibi yaşamaya zorlanıyoruz.*[55]

O halde standart Marksist eleştirinin motifini değiştirmek yeterli değildir: "bir tercih toplumunda yaşadığımız iddia edilse de, bize bırakılmış olan seçimler önemsizdir ve aslında bunların yaygınlaşması, hakiki tercihin, hayatlarımızın temel özelliklerini etkileyecek tercihlerin yokluğunu maskelemektedir..." Bunun doğru olmasına karşın, problem daha ziyade bilinçli bir tercih yapmamızı sağlayacak bilgi olmaksızın seçime zorlanıyor olmamızdır.

Belki de bu noktada Dupuy, felâkete inançsızlığımızı, sağduyumuzun makûl kaygılarını, diğer bir deyişle, bilimsel tavrın kendisinde temel bir hata olduğunu söyleyen o içten gelen sesi göz ardı edişimizi, zihinlerimizin bilimsel ideoloji tarafından aşılanmasıyla açıklarken fazla aceleci davranmıştır. Daha önce altını çizmiş olduğumuz gibi, sorun çok daha derinlerde, her günkü gerçekliğin bozulabileceğini kabul etmekte tereddüt eden ve bu haliyle olağan yaşam-dünyamıza alıştırılmış olan sağduyumuzun güvenilmezliğinde yatmaktadır. O halde ne bilimsel akla ne de sağduyumuza bel bağlayabiliriz – her ikisi de karşılıklı olarak diğerinin miyobunu kuvvetlendirmektedir. Bilimsel akıl, var olan tehlike ve risklerin soğukkanlı, nesnel değerlendirmesini, bu değerlendirmelerin gerçekten mümkün olmadığı konumda savunurken; sağduyu, bir felâketin gerçekten olabileceğini kabul edememektedir.

Dupuy, karmaşık sistemler teorisine atıfta bulunan teoriyle karmaşık sistemlerin iki karşıt özelliğini izah eder: Sağlam ve istikrarlı karakterleri ile son derece savunmasız olmaları. Bu sistemler büyük kargaşalıklara ayak uydurabilir, onları kendi içlerinde bütünleştirebilir, yeni bir denge ve istikrar bulabilirler – ötesine geçildiğinde küçük bir kargaşanın topyekûn bir faciaya neden olabildiği ve tamamıyla farklı bir düzen tesisine yol açabilen belirli bir eşiğe dek (bir "bardağı taşıran son noktaya" dek).

---

[55] Gray, *Straw Dogs*, s. 110.

İnsanlık, yüzyıllar boyunca devam eden üretkenliğinin çevresi üzerindeki etkilerinden kaygılanmamıştı – doğa, ormansızlaşmaya, kömür ve petrol kullanımına, vs. ayak uydurabilmişti. Bununla birlikte, günümüzde bir taşma noktasına yaklaşmakta olup olmadığımızdan emin olamıyoruz – gerçekten emin olunamaz, çünkü kesinliğin mümkün olacağı noktada da zaten çok geç kalınmıştır. Bu noktada Bernard Williams'ın[56] "ahlâkî şans" ["*moral luck*"] adını verdiği, ahlâkın paradoksal damarına dokunuyoruz. Williams, sanatsal dehasını daha da geliştirmek umuduyla eşini ve çocuklarını bırakıp Tahiti'ye taşınan "Gauguin" adındaki bir ressamın durumunu ironik şekilde anımsatır – bunu yapmış olan ressam ahlâken haklı mıdır değil midir? Williams'ın yanıtı, buna ancak geriye dönük olarak [*in retrospect*], ressamın riskli kararının nihai sonucunu öğrendikten sonra yanıt verebileceğimizdir: Sanatsal bir deha haline geldi mi gelmedi mi? Dupuy'nin belirttiği gibi,[57] çağımızın çeşitli ekolojik felâket tehditleri konusunda bir şeyler yapmanın âciliyeti söz konusu olduğunda da benzer bir ikilemle karşı karşıyayızdır: Ya bu tehlikeyi ciddiye alacağız ve bu felâket gerçekleşmediğinde gayet gülünç görünecek olan şeyleri yapmaya bugün karar vereceğiz, ya da hiçbir şey yapmayacağız ve bir felâket durumunda her şeyi kaybedeceğiz, en kötü seçim de sınırlı tedbirlerin alındığı bir orta yol seçimidir – bu durumda, her ne olursa olsun kaybedeceğiz (diğer bir deyişle, ekolojik bir felâkete gelince, ikisinin ortası yoktur: Felâket ya olur ya da olmaz). Böylesi bir durumda bekleme, ihtiyat ve risk kontrolü hakkındaki konuşmalar anlamsızlık eğilimini temsil eder, çünkü Rumsfeldçi epistemolojiye uygun bir dille söylersek, "bilinmeyen bilinmeyenler" denebilecek olan şeyle karşı karşıyayızdır: Bardağı taşıran son noktanın neresi olduğunu bilmediğimiz gibi, tam olarak *neyi* bilmediğimizi dahi bilmeyiz. Ekolojik krizin en sıkıntı veren veçhesi, zıvanadan çıkabilecek olan sözde "gerçekteki bilgi"yle ilgilidir: Kış gereğinden sıcak olduğunda, bitkiler ve hayvanlar Şubat ayındaki sıcak havayı baharın başlamış olduğunun sinyali olarak yanlış

[56] Bkz. Bernard Williams, *Moral Luck*, Cambridge: Cambridge University Press 1981.

[57] Bkz. Jean-Pierre Dupuy, *Pour un catastrophisme éclairé*, Paris: Éditions du Seuil 2002, s. 124-126.

yorumlar ve buna uygun davranmaya başlar, böylece yalnızca kendilerini hemen arkadan gelecek soğuk havanın kıyımına karşı savunmasız bırakmakla kalmayıp, doğal yeniden üremenin bütün ritmini de bozarlar. 2007'nin Mayıs ayında, Amerika'nın arılarını silip süpüren gizemli hastalığın, ülkenin gıda tedariki üzerinde yıkıcı bir etkiye sahip olabileceği kayda geçirildi: İnsan gıdasının yaklaşık üçte biri, polen taşıyıcılığını böceklerin yaptığı bitkilerden gelmektedir ve arılar da polen taşınmasının yüzde 80'inden sorumludur: Yoncalarla beslenen sığırlar bile arılara bağımlıdır. Büyük ölçekli arı ölümlerinin daha önce de gerçekleştiğinin biliniyor olması nedeniyle biliminsanlarının tamamı bir besin krizi öngörmedi, ama bu ölümler özellikle şaşırtıcı ve ürkütücü görünüyordu. Olası bir felâketi işte bu şekilde tahayyül etmeliyiz: Tahripkâr küresel sonuçları olan düşük düzeyde bir sekte.

Rumsfeldçi epistemolojiden daha fazlası da öğrenilebilir – bu ifade elbette 2003 Mart'ında Donald Rumsfeld'in bilinen ile bilinmeyen arasındaki ilişkiye dair küçük çaplı amatör felsefe tartışmasıyla meşgul olduğu sırada meydana gelen meşhur olaya atıfta bulunmaktadır: "Bilinen bilinenler vardır. Bunlar, bildiğimizi bildiğimiz şeylerdir. Bilinen bilinmeyenler vardır. Başka bir deyişle, bilmediğimizi bildiğimiz şeyler vardır. Fakat bir de bilinmeyen bilinmeyenler vardır. Bilmediğimizi bilmediğimiz şeyler vardır." Unuttuğu şey, can alıcı önemdeki dördüncü terimdir: "Bilinmeyen bilinenler", bildiğimizi bilmediğimiz şeyler – tam da Freudçu bilinçdışı, Lacan'ın söyleyegeldiği gibi, "kendisini bilmeyen bilgi". Rumsfeld, şâyet Irak'la yüzleşmenin temel tehlikelerinin "bilinmeyen bilinmeyenler", doğasından kuşku duymadığımız Saddam'dan gelen tehditler olduğunu düşünseydi, ona temel tehlikelerin bilakis "bilinmeyen bilinenler", bağlı olduğumuzun dahi farkında olmadığımız reddedilmiş inançlar ve sanılar olduğu biçiminde yanıt vermeliyiz. Ekoloji söz konusu olduğunda, bu reddedilmiş inançlar ve sanılar, bizim bir facia olasılığına gerçekten inanmamıza engel olan şeylerdir ve "bilinmeyen bilinenler"le birleşirler. Bu durum, görüş sahamızdaki kör noktanınkine benzemektedir: Uçurumu görmeyiz, resim kesintisiz olarak görünür.

"Sistemik kötülük"ün sonuçlarıyla ilgili körlüğümüz, belki

de en net bir şekilde Komünist suçlar tartışmaları aracılığıyla ortaya çıkarılabilir: Burada, sorumluluğu paylaştırmak kolaydır, öznel kötülükle, bu suçları işlemiş olan faillerle karşı karşıyayızdır ve ideolojik kaynakları (totaliter ideoloji, *Komünist Manifesto*, Rousseau...) dahi saptayabiliriz. On altıncı yüzılda Meksika trajedisinden bir yüzyıl önceki Belçika Kongo'sundaki holocaust'a dek, kapitalist küreselleşmenin sonucu olarak ölen milyonlara dikkat çekildiğinde sorumluluk inkâr edilir: Bu yalnızca, "nesnel" bir sürecin sonucu olarak gerçekleşti, kimse planlamadı ve uygulamadı, *Kapitalist Manifesto* yoktu... (Ayn Rand bunu yazmaya en çok yaklaşan oldu). Ve işte dizginsiz bilimsel-teknolojik gelişimin tehlikelerine karşı her yerde ortaya çıkan "etik komiteleri"nin sınırlaması da burada bulunmaktadır: Tüm iyi niyetleriyle, etik kaygılarıyla ve benzerleriyle, ama daha temel "sistemik" şiddeti gözardı etmektedirler.

Kongo soykırımını yöneten Belçika Kralı Leopold'un büyük bir insancı [*humanitarian*] olması, Papa tarafından aziz ilân edilmesi olgusu, ideolojik ikiyüzlülük ve kinizm örneğinden ibaret bir şey olduğu gerekçesiyle bir kenara atılamaz: Öznellik söz konusu olduğunda onun büyük olasılıkla samimi bir insancı olduğu, hatta Kongo'nun doğal kaynaklarını amansızca sömürülmesini yönetirken de (Kongo onun kişisel derebeyliğiydi!), başında bulunduğu büyük ekonomik projenin yıkıcı sonuçlarına âcizane karşı çıktığı bile öne sürülebilir – buradaki büyük ironi, bu girişimden elde edilen kârların büyük çoğunluğunun, Belçika halkı yararına, kamu hizmetlerine, müzelere ve benzerlerine harcanmış olmasıydı.

Japonya, on yedinci yüzyıl başındaki Shogun rejiminin kuruluşunun ardından, kendisini yabancı kültürden yalıtma ve vahşi yayılmayı içeren tüm eğilimlerden kaçınan kültürel arınmaya odaklanmış, sınırlandırılmış dengeli yeniden-üretim hayatıyla kendi yolunu izlemeyi hedefleyen bir kolektif karar aldı. Japonya'nın on dokuzuncu yüzyıl ortasına dek süren bu yalıtımcılık dönemi, bir Amerikan savaş gemisinin güvertesindeki Tuğamiral Perry tarafından acımasızca uyandırıldığı yalıtımcı rüyadan mı ibaretti gerçekten? Ya bu asıl rüya, yayılmacılığımıza sonsuza kadar devam edebileceğimiz ise? Ya tekrarlamamız gereken tek şey, gerekli değişiklikler yapıldıktan sonra [*mutatis mutandis*],

Japonya'nın kararıysa ve sahte doğal gelişimimize, bu gelişimin yönünü değiştirmek için kolektif bir şekilde müdahale etmeye karar vermekse? Trajedi, böylesi bir kolektif karar fikrinin ta kendisinin günümüzde itibarsızlaştırılmış olmasıdır. Devlet sosyalizminin yirmi yıl önceki çözülmesiyle ilgili yaklaşık aynı zamanlarda Batılı sosyal demokrat refah devleti ideolojisinin de can alıcı bir darbe yediği, onun da tutkulu kolektif bağlılık uyandırmaya karşılık gelen imge işlevini yitirdiği unutulmamalıdır. "Refah devleti devri geçti" mefhumu, günümüzdeki ortak akıl bilgeliğinin bir parçasıdır. Bu iki mağlup ideolojinin paylaştığı şey, kolektif bir özne olarak insanlığın, gayrışahsi ve anonimleşmiş olan sosyo-tarihsel gelişmeyi bir şekilde sınırlama ve onu arzu edilen bir tarafa yönlendirme becerisine sahip olduğu fikridir. Günümüzde böyle bir fikir, çabucak "ideolojik" ve/veya "totaliter" kabul edilerek reddedilmektedir: Toplumsal süreç bir kez daha toplumsal kontrolün ötesindeki anonim bir Kaderin hükmettiği bir şey olarak algılanmaktadır. Küresel kapitalizmin yükselişi, işte bize karşısında savaşılamaz olan böylesi bir Kadermiş gibi sunulmaktadır – insan ya ona ayak uydurur ya da tarihin dışına düşer ve ezilir. Yapılabilecek tek şey, küresel kapitalizmi mümkün olduğunca insanileştirmek, "insan yüzlü bir küresel kapitalizm" için savaşmaktır (nihayetinde Üçüncü Yol'un temel olarak ne hakkında olduğunu, daha çok *eskiden* ne hakkında olduğunu göstermektedir). Bu noktada, ses duvarı aşılmalıdır, bir kez daha büyük kolektif kararlar almak için risk alınmalıdır.

Eger Benjaminci anlamda, bir felâkete doğru ilerleyen "tarihin trenini" durdurmak için Devrim mefhumunu etkili bir şekilde yeniden kavramsallaştıracaksak, sadece standart tarihsel ilerleme mefhumunu eleştirel analizin ellerine teslim etmek yeterli değildir; bunun yanı sıra, olağan "tarihsel" zaman mefhumunun sınırlılığına da odaklanılmalıdır: Zamanın her bir momentinde, gerçekleştirilmeyi bekleyen çoklu olasılıklar bulunmaktadır; bunlardan biri kendisini bir kez edimselleştirdi mi, diğerleri iptal olur. Böyle bir tarihsel zaman failinin en önemli örneği, mümkün dünyaların en iyisini yaratmış olan Leibnizci Tanrı'dır: yaratmadan önce, Mümkün dünyaların bütün teçhizatı Leibnizci Tanrı'nın aklındaydı ve Tanrı'nın kararı, bu seçenekler arasından en iyisinin tercih edilmesine dayanıyordu. Burada imkân seçimi

öncelemektir: Seçim, imkânlar arasından bir tercihtir. Bu doğrusal tarihsel evrim ufku çerçevesinde düşünülemez olan şey, kendi imkânını geriye dönük olarak açan bir seçim/edim mefhumudur: Radikal biçimde Yeni bir şeyin oluşması fikrî geçmişi geriye dönük olarak değiştirir – şüphesiz, fiilî geçmişi değil (bir bilimkurgunun içinde değiliz), ama geçmiş imkânları, daha biçimsel terimlerle söylersek, geçmiş hakkındaki tarzı içeren [*modal*] önermelerin [doğruluk, *–ç.n.*] değerleri. Dupuy'un anafikrî şudur: Şâyet (kozmik veya çevresel) bir facia tehlikesiyle adamakıllı yüzleşeceksek, kendimizi bu "tarihsel" zamansallık mefhumundan kurtarmalıyız: Yeni bir zaman mefhumunu devreye sokmak zorundayız. Dupuy bu zamanı, geçmiş ile gelecek arasındaki bir kapalı devre zamanı, "bir proje zamanı" olarak adlandırır: Gelecek nedensel olarak, geçmişteki edimlerimiz tarafından üretilirken, edimde bulunma tarzımız gelecekten beklentimiz aracılığıyla belirlenir ve bu beklentiye yanıtımızdır. O halde Dupuy'un, gelecek olan felâkete nasıl karşı koyacağımıza ilişkin önerisi şudur: İlkin, bu felâketi kaderimiz olarak, kaçınılmaz olarak algılamayız, ve daha sonra kendimizi ona yansıtarak, onun duruş noktasını benimseyerek, geriye dönük olarak geçmişine (geleceğin geçmişine) bugün bunlara göre hareket ettiğimiz karşıolgusal [*counterfactual*] imkânları ("bunu ve şunu yapmış olsaydık, şu an içinde bulunduğumuz felâket gerçekleşmezdi!) yerleştirmeliyiz.[58] Dupuy'un paradoksal reçetesi işte burada bulunmaktadır: geleceğimize olasılıklar düzeyinde hükmolunduğunu, felâketin vuku bulacağını, bunun kaderimiz olduğunu kabul etmeliyiz – ve bunun ardından, bu kabulün oluşturduğu arkaplan üzerinde, kendimizi bu kaderin kendisini değiştirecek ve dolayısıyla geçmişe yeni bir olasılık yerleştirecek edimi icra etmek için harekete geçirmeliyiz. Badiou'ya göre, bir olaya sadakâtin zamanı, *futur antérieur*'dür [*gelecekte bitmiş zaman*]: Kişinin geleceğe doğru yetişip geçerek, şimdi sanki kendisinin gerçekleştirmek istediği gelecek zaman zaten buradaymış gibi hareket etmesi. *Futur antérieur*'ün aynı döngüsel stratejisi, bir facia (örneğin, ekolojik bir afet) karşısında etkili tek hakiki stratejidir: "Geleceğin ucu hâlâ açık, edimde bulunup en kötüsünün gerçekleşmesini önlemek için hâlâ zamanımız var" demek yeri-

[58] A.g.e.

ne, kaçınılmaz felâket kabul edilmeli ve ardından kaderimiz olarak zaten "yıldızlarda yazılmış olanı" geriye dönük olarak iptal etmek için edimde bulunmalıyız.

Klasik tarihsel materyalizmden Adorno ve Horkheimer'ın "Aydınlanmanın diyalektiği" tavrına kayma, olumlu kaderin olumsuza döndürülmesinin üstün bir örneği değil midir? Geleneksel Marksizm bize zorunluluğu (komünizmin zorunluluğunu) gerçekleştirmek için müdahil olup edimde bulunmamızı buyururken, Adorno ve Horkheimer, sabitlenmiş olarak algılanan bu nihai feci sonucu (topyekûn manipüle edilen "sevk ve idare toplumu"nun ve öznelliğin sonuna ilerleyişi) anlayarak, bizi içinde bulunduğumuz zamanın bu sonucuna karşı edimde bulunmamız için dürtüler. Ve daha ironik olarak, aynısı Komünizmin 1990'daki yenilgisi için de geçerli değil mi? Günümüzün bakış açısından bakarak, Sağ'dan Sol'a, Soljenitsin'den Castoriadis'e dek demokratik Batı'nın Komünist tehlikeyle uğraşırkenki körlüğünden ve tavizlerinden, etik-siyasal güçsüzlüğünden ve cesaret eksikliğinden yerinen ve Soğuk Savaş'ın halihazırda Batı tarafından kaybedilmiş olduğu, Komünist blokun halihazırda kazanmış olduğu ve Batı'nın çöküşünün an meselesi olduğu öngörüsünde bulunan "kötümserler"le alay etmek kolaydır – ne var ki, Komünizm'in çöküşüne yol açan en etkili unsur tam da onların bu tavrıydı. Dupuy'un terimleriyle söyleyecek olursak, çizgisel tarihsel evrimde tam da onların olasılıklar düzlemindeki "kötümser" öngörüleri, onları bu öngörüleri etkisizleştirmek için harekete geçmeye zorladı. Dolayısıyla çizgisel evrim zamanının "bizim tarafımızda" yer aldığı, Tarihin ise Aklın Hilesi'nin işini yaparak yeryüzünün altını kazan, ünlü köstebek kılığına girmiş olarak "bizim için çalıştığı" önyargısını kesinlikle terk etmeliyiz.[59] Peki ama o halde, ekolojik felâket tehdidine nasıl karşı

[59] Gelgelelim, bu imge, yine de kendisinin bariz karşıtıyla desteklenmelidir. Soğuk Savaş'ın son on yılına dönelim: Radikal anti-komünistler, insan haklarını ve Batı ile Doğu arasındaki diğer antlaşmaları (Helsinki İnsan Hakları Bildirgesi vb. gibi) gerçekte hiçbir şeyi kabul etmeyen Komünistlerin bir aldatmacası olarak görüp kenara attıklarında her şeye karşın hatalıydılar. Her ne kadar, elbette bunu bir aldatmaca olarak algılamış olsalar da, Komünist ülkelerdeki muhalif hareketler, kanunen bağlayıcı bir belge olarak benimsenen Helsinki Bildirgesini büyük bir demokrasi yanlısı seferberlik için bir araç olarak kullandılar. Sıklıkla olduğu gibi, iktidardaki Komünistler, uğursuzca, görünüşlerin gücünü hafife aldılar: Yalnızca bir görünüş olarak algıladıkları

duracağız? İşte Badiou'nun devrimci-eşitlikçi Adaletin "ebedi İdea"sı dediği şeyin dört momentine burada geri dönmemiz gerekiyor. Talep edilen şeyler şunlar:

1. Katı *eşitlikçi adalet* (tüm insanlar er geç meydana gelen feragât olaylarında aynı bedeli ödemelidirler, daha tam olarak söylersek, dünya çapında kişi başına düşen enerji tüketiminde, karbondioksit salımında ve benzerinde aynı normlar dayatılmalıdır; çevreyi büyük oranda ve hızla zehirlemeye devam eden gelişmiş milletlerin, hal böyleyken Brezilya'dan Çin'e kadar gelişmekte olan Üçüncü Dünya ülkelerindeki hızlı kalkınmanın ortak çevremizi mahvettiğini söylemesine ve bu ülkeleri suçlamasına izin verilmemelidir);
2. *Terör* (dayatılan koruyucu tedbirleri, liberal "özgürlüklere" getirilen ağır sınırlamalar ve kanunların müstakbel muhaliflerinin teknolojik kontrolü de dahil olmak üzere çiğneyen herkesin amansızca cezalandırılması);
3. *İradecilik* (ekolojik felâket tehlikesiyle yüzleşmenin tek yolu, kapitalist gelişme mantığının "kendiliğinden" içkinliğine tamamen zıt büyük-ölçekli kolektif kararlar aracılığıyladır);
4. Ve son, fakat aynı derece önemlisi, tüm bunlar *halka güvenle* birleşmelidir (halkın büyük bir çoğunluğunun bu ağır tedbirleri desteklediği, onları kendilerinin olarak gördükleri ve bu tedbirlerin uygulanmasına katılmaya hazır oldukları iddiası). Terörle halka güvenin bir birleşimi olarak, tüm eşitlikçi-devrimci terör figürlerinin birisinin yeniden etkinleştirilmesini, sanıkları yetkililere ihbar eden "muhbiri" savunmaktan korkmamalıyız. (Enron skandalı vak'asında, *Time* dergisi haklı bir şekilde, malî yetkilileri gammazlayan kurum çalışanlarını gerçek halk kahramanları olarak kutlamıştır.)[60]

O halde ekolojik meydan okuma, eşitlik terörünün "ebedi İdeası"nı yeniden icât etmek için emsalsiz bir şans sunmuyor mu?

şeyin oyununa kendilerini kaptırdılar.

[60] Gelgelelim, bu noktada koşulsuzca direnmemiz gereken ayartı, ekolojik felâketleri doğanın bir tür "ilahi şiddet", doğanın adaleti/intikamı olarak algılamaktır – böylesi bir sonuç, anlamın doğaya kabul edilemez ve karartıcı [*obscurantist*] bir yansıtması [*projection*] olacaktır.

TERÖRİZM ve KOMÜNİZM,
Leon TROTSKİY
Slavoj Žižek'in ÖNSÖZÜYLE

İngilizceden Çeviren: Onur Koyunlu

"Bireyi kutsal kılmak için onu çarmıha geren toplumsal düzeni yıkmalıyız. Ve bu sorun, ancak kan ve demirle çözülebilir." Trotskiy

Trotskiy'in devrimci Rusya'nın İçsavaşının harareti içinde yazdığı Terörizm ve Komünizm, devrimci diktatörlüğün en etkili savunularındandır. Düşünür Slavoj Žižek bu kitap için yazdığı kışkırtıcı yorumda Trotskiy'in liberal demokrasinin yanılsamalarına yöneltiği saldırının bugün de hayati geçerliliği bulunduğunu savunuyor.

●

ÇELİŞKİ ve PRATİK ÜZERİNE
Mao Zedung

İngilizceden Çeviren: Ahmet Kırmızıgül

'Komünizm aşk değildir. Komünizm, düşmanı ezmek için kullandığımız bir çekiçtir.'
Mao Zedung

'O zaman, temel ilkesi kendini devrimcileştirmek olan bir düzeni nasıl devrimcileştireceğiz? Bugünün sorusu belki de budur: Ve yüz milyonlarca adsız ezilene verdiği basit ve içe işleyici cesaret mesajını, 'Büyüklük korkulacak bir şey değildir. Büyük, küçük tarafından devrilecek. Küçük büyük olacak.' mesajını yeniden icât ederek Mao'yu tekrarlamanın yolu da belki budur.'

Slavoj Žižek

●

ŞİDDET ÜZERİNE DÜŞÜNCELER
Georges Sorel

Fransızcadan Çeviren: Anahid Hazaryan

İşte, elimizin altında oldukça kötü bir üne sahip olmakla birlikte gelecek kuşakları zehirleyecek şeytani fikirler içeren bir kitap bulunuyor. Art arda, belki de aynı zamanda, milliyetçi aşırı sağ ile devrimci aşırı sol, faşistler, teröristler her kesimden totaliterler "*Şiddet Üzerine Düşünceler*"e gönderme yaptılar.
Sorel bu kitapta, otoritenin eylemlerini güç, başkaldırı eylemlerinin ise şiddet olarak tanımlanmasını öneren ünlü ayırımını ortaya koymaktadır.
Lenin, Trotskiy'in bu 'şiddet' adamını okumuş oldukları söylencesi, nefret edilmesi için başka bir gerekçe yaratmıştır.

DEMOKRATİK PARADOKS
Chantal Mouffe

İngilizceden çeviren: A. Cevdet Aşkın

Demokratik Paradoks'ta, tartışılan konular Chantal Mouffe ile Ernesto Laclau'nun Hegemonya ve Sosyalist Strateji'de başlattıkları ve yazarların kendilerini tanımlamalarıyla post-Marksist ya da radikal demokrat kuramın –politik ve pratik argümanlarının da– geliştiriliyor olması açısından önemlidir.

Politika, bir çatışma ve farklılık bağlamında birliğin yaratılmasını hedefler; 'onlar'ın belirlenmesiyle, 'biz'in yaratılmasıyla ilgilidir daima. Demokratik politikanın yeniliği bu biz/onlar karşıtlığının üstesinden gelmek değil –bu olanaksızdır– ama onun oluşturulduğu farklı tarzdır. Can alıcı konu, biz/onlar ayrımını, çoğulcu demokrasiyle uyumlu bir şekilde yapmaktır. Etik olanla politik olanı uzlaştırmanın mümkün olduğu yanılsamasını bir kenara atmak ve politiğin etik tarafından sonu gelmez sorgulamasını kabul etmek; aslında demokratik paradoksu teslim etmenin tek yolu budur."

●

POPÜLİST AKIL ÜZERİNE
Ernesto Laclau

İngilizceden çeviren: Nur Betül Çelik

Popülist Akıl Laclau'nun Chantal Mouffe ile yazdıkları ve üzerinden hâlâ temel tartışmaların yürütüldüğü "*Hegemonya ve Sosyalist Strateji*" adlı kitapta geliştirdikleri post-Marksizm ve radikal demokrasi kuramını genişletme girişimidir.

Laclau, "Popülizm kendi başlangıcı olan politikanın yadsınışı mıdır? Yoksa popülizm politikanın kendisi midir? Popülist akıl nedir? Popülizm hangi toplumsal ve ideolojik gerçekliğe uyar? Popülizm hangi toplumsal gerçek ya da durumun ifadesidir? Popülizm söz konusu olduğunda "sınıf" gibi sektörel bir failden vazgeçerek bir "Halk" kavramına mı sahip olmalıyız?" soruları çerçevesinde popülizm/halk ve sınıf kavramlarını tartışıyor. Popülizm anlayışında bir ilerleme için geleneksel literatürde rütbesi indirilen aynı zamanda çamur da atılan ve bertaraf edilen popülizmi marjinal konumundan kurtarmak gerektiğini öne süren Laclau, popülizm kavramını tartışırken popülizmin/halkçılığın çözümlemesiyle uğraşmayı değil, sorunun terimlerinde bir değişikliği ortaya koymayı amaçlıyor. Çünkü o'na göre, "*Popülist Akıl*" bütün olarak *Politik akıl* ile eşanlamlıdır.

GIDIKLANAN ÖZNE:
politik ontolojinin yok merkezi
Slavoj Žižek
İngilizceden Çeviren: Şamil Can

Zizek'in temel eseri kabul edilen "Gıdıklanan Özne"nin onun felsefî ve politik iddialarının doruk noktası olduğu söylenebilir. "*Gıdıklanan Özne*", Zizek'in Türkçeye çevrilmiş olan daha önceki eserlerinin geliştirilmiş, damıtılmış hali olması bakımından özel bir ilgiyi hak ediyor.
"Gıdıklanan Özne"de düşünürler arasındaki geçişlerle, etkiler ve sonuçlara dair bir yolculuk da yapan Zizek: Küresel kapitalizm ve onun ideolojik eklentisi liberal demokratik çokkültürcülüğün karşısına solcu ve anti-kapitalist bir tasarının çıkarılabilmesi yönünde yoğun bir çaba içine giriyor.
Aslında Zizek, çağımızı sarsacak yeni Politik Özne'lerin izini sürüyor.

●

BİRİ TOTALİTARİZM Mİ DEDİ?
Bir Nosyonun (Kötüye) Kullanımına Beş Müdahale
Slavoj Žižek
İngilizceden Çeviren:Halil Nalçaoğlu

Bu kitapta okur, 'totalitarizm' hayaletinin hâlâ ortalıkta gezindiği konusunda uyarılmaktadır

"Bu kitap, 'totalitarizm' nosyonunun bırakın etkili bir kuramsal kavram olmayı, aslında bir tür kıytırık mazeret olduğunun ifade edilme çabasıdır: 'Totalitarizm' nosyonu bizleri düşünmeye sevk etmez, tam tersine bizleri kendi tanımladığı tarihsel gerçeklikle ilgili yeni bir içgörü edinmeye zorlar ve hattâ düşünme zahmetinden kurtarır, ya da hattâ düşünmemizi aktif bir biçimde önler.

epos

Büyük Dâvaların günümüzdeki hali iç açıcı değildir.
Çünkü günümüzde, "postmodern" çağda, ideoloji sahnesinde hegemonya mücadelesi verir gibi görünen taraflar arasında alttan alta derin bir konsensüs tesis edilmiştir. Bu konsensüse göre büyük açıklamalar dönemi kapanmıştır, büyük dâvalar bitmiştir, benzer şekilde siyasette de her şeyi açıklayan sistemler ve küresel kurtuluşçu projelerden kaçınmalıyız; ihtiyacımız olan "zayıf düşünce"ler, özel direniş ve müdahale biçimleridir...
Şâyet okur bu satırlara asgari bir sempati duyuyorsa, bu kitabı hemen elinden bırakmalıdır.

Çünkü bu kitabın yazarı bu kitap aracılığıyla evrensel kurtuluş mücadelesinin "*Mesiyanik*" bakış açısına pişkince bağlanmak gerektiğini savunmaktadır.

Dolayısıyla, "Postmodern" *deneycilik* partizanlarının en korkunç kâbuslarının cisimleştiği uzun bir kaybedilmiş dâvalar listesi çıkarmış ve en başa da devrimci terör ve *proletarya diktatörlüğünü yeniden icât etme* meselesini yerleştirmiştir.

Zizek'e göre özellikle gelecekteki ekolojik kriz ışığında, evrensel kurtuluş mücadelesi sürecinde, devrimci terörü ve proletarya diktatörlüğünü yeniden icât etmemiz gerekmektedir: "Terör ve proletarya diktatörlüğü"ndeki (*Robespierre, Mao, Stalin, Foucault, Heidegger'e kadar* orda hazır-bekleyen) kurtarıcı momentleri yalıtıp çıkarmalı böylece Dâvanın geri dönüşünü cesaretle kabul etmeliyiz. Her şeyi basite indirgeyen, her şeyi yumuşak bir versiyonu ile değiştirmeyi öneren liberal-demokrat alternatifi sorunsal haline getirmeliyiz. Böylece kaybolup gitmiş olan "*Terör ve proletarya diktatörlüğü*"nde kurtarıcı momentleri ortaya çıkarabiliriz.

Samuel Beckett'in sözleriyle: "*Tekrar dene. Tekrar yenil. Daha iyi yenil.*" Ya da Mao'nun dediği gibi "*Büyüklük korkulacak bir şey değildir. Büyük olan küçük olan tarafından devrilecektir. Küçük olan, büyük haline gelecektir.*" Ama dâvalar için uğraşmaya devam et...

ISBN-978-605-4822-15-7

epos *Bilim - Felsefe - Politika*